HUMANITIES AND SOCIETY SERIES

The Sense of Reality: Studies in Ideas & Their History

人文与社会译丛

现实感

Isaiah Berlin

[英国]以赛亚·伯林 著 潘荣荣 林 茂 译

译林出版社

刘东 主编 彭刚 副主编

HUMANITIES AND SOCIETY SERIES

人文与社会译丛

现实感

对于任何想要理解观念史的人，本书都是必不可少的。

——约翰·格雷，《纽约时报书评》

就像伯林所有的观念史文章一样，本书对众多思想家和各种观念显示出丰富而宽宏的同情，阅读它成为一种持久的快乐。

——阿兰·雷恩，《泰晤士报书评增刊》

伯林的文风传达出无与伦比的知识深度。每句话都闪耀着人性之光。

——戴维·米勒，《星期日独立报》

责任编辑 李瑞华 封面设计 胡 苨



ISBN 7-80657-810-2
I·589 定价:18.00元

人文与社会译丛

现实感

Isaiah Berlin

[英国]以赛亚·伯林 著 潘荣荣 林 茂 译



译林出版社

图书在版编目(CIP)数据

现实感:观念及其历史研究/（英）伯林（Berlin,I.）著;潘荣荣,林茂译.-南京:译林出版社,2004.11
（人文与社会译丛/刘东主编）
书名原文:The Sense of Reality
ISBN 7 80657-810-2

Ⅰ.现... Ⅱ.①伯... ②潘... ③林... Ⅲ.思想史-研究-欧洲 Ⅳ.B5

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2004）第 092950 号

登记号 图字:10-2000-045号

书　　名 现实感:观念及其历史研究
作　　者 [英国]以赛亚·伯林
译　　者 潘荣荣　林　茂
责任编辑 李瑞华
原文出版 PIMLICO, 1997
出版发行 译林出版社
电子信箱 yilin@yilin.com
网　　址 http://www.yilin.com
地　　址 南京湖南路 47 号(邮编 210009)
集团地址 江苏出版集团(南京中央路 165 号 210009)
集团网址 凤凰出版传媒网 http://www.ppm.cn
印　　刷 南京捷迅印务有限公司
开　　本 850×1168 毫米 1/32
印　　张 11.125
插　　页 2
字　　数 240 千
版　　次 2004 年 11 月第 1 版　2004 年 11 月第 1 次印刷
书　　号 ISBN 7-80657-810-2/I·589
定　　价 18.00 元

主编的话

刘　东

总算不负几年来的苦心——该为这套书写篇短序了。

此项翻译工程的缘起，先要追溯到自己内心的某些变化。虽说越来越惯于乡间的生活，每天只打一两通电话，但这种离群索居并不意味着我已修炼到了出家遁世的地步。毋宁说，坚守沉默少语的状态，倒是为了咬定问题不放，而且在当下的世道中，若还有哪路学说能引我出神，就不能只是玄妙得叫人着魔，还要有助于思入所属的社群。如此嘈嘈切切鼓荡难平的心气，或不免受了世事的恶刺激，不过也恰是这道底线，帮我部分摆脱了中西"精神分裂症"——至少我可以倚仗着中国文化的本根，去参验外缘的社会学说了，既然儒学作为一种本真的心向，正是要从对现世生活的终极肯定出发，把人间问题当成全部灵感的源头。

不宁惟是，这种从人文思入社会的诉求，还同国际学界的发展不期相合。擅长把捉非确定性问题的哲学，看来有点走出自我囿闭的低潮，而这又跟它把焦点对准了社会不无关系。现行通则的加速崩解和相互证伪，使得就算今后仍有普适的基准可言，也要有待于更加透辟的思力，正是在文明的此一根基处，批判的事业又有了用武之地。由此就决定了，尽管同在关注世俗的事务与规则，但跟既定框架内的策论不同，真正体现出人文关怀的社会学说，决不会是医头医脚式的小修小补，而必须以激进亢奋的姿态，去怀疑、颠覆和重估全部的价值预设。有意思的

是，也许再没有哪个时代，会有这么多书生想要焕发制度智慧，这既凸显了文明的深层危机，又表达了超越的不竭潜力。

于是自然就想到翻译——把这些制度智慧引进汉语世界来。需要说明的是，尽管此类翻译向称严肃的学业，无论编者、译者还是读者，都会因其理论色彩和语言风格而备尝艰涩，但该工程却绝非寻常意义上的“纯学术”。此中辩谈的话题和学理，将会贴近我们的伦常日用，渗入我们的表象世界，改铸我们的公民文化，根本不容任何学院人垄断。同样，尽管这些选题大多分量厚重，且多为国外学府指定的必读书，也不必将其标榜为“新经典”。此类方生方成的思想实验，仍要应付尖刻的批判围攻，保持着知识创化时的紧张度，尚没有资格被当成享受保护的“老残遗产”。所以说白了：除非来此对话者早已功力尽失，这里就只有激活思想的马刺。

主持此类工程之烦难，足以让任何聪明人望而却步，大约也惟有愚钝如我者，才会在十年苦熬之余再作冯妇。然则晨钟暮鼓黄卷青灯中，毕竟尚有历代的高僧暗中相伴，他们和我声应气求，不甘心被宿命贬低为人类的亚种，遂把逐译工作当成了日常功课，要以艰难的咀嚼咬穿文化的篱笆。师法着这些先烈，当初酝酿这套丛书时，我曾在哈佛费正清中心放胆讲道：“在作者、编者和读者间初步形成的这种‘良性循环’景象，作为整个社会多元分化进程的缩影，偏巧正跟我们的国运连在一起，如果我们至少眼下尚无理由否认，今后中国历史的主要变因之一，仍然在于大陆知识阶层的一念之中，那么我们就总还有权想像，在孔老夫子的故乡，中华民族其实就靠这么写着读着，而默默修持着自己的心念，而默默挑战着自身的极限！”惟愿认同此道者日众，则华夏一族虽历经劫难，终不致因我辈而沦为文化小国。

一九九九年六月于京郊溪翁庄

目　　录

现 实 感

一

人们有时候会逐渐讨厌起他们生活的时代，不加分辨地热爱和仰慕一段往昔的岁月。如果他们能够选择，简直可以肯定他们会希望自己活在那时而不是现在——而且，下一步他们就会想办法往自己生活里引入来自那已被理想化了的过去的某些习惯和做法，并批评今不如昔，和过去相比退步了——这时，我们往往指责这些人是怀古的"逃避主义"，患了浪漫的好古癖，缺乏现实态度；我们把他们的那些努力斥为妄图"倒转时钟"、"无视历史的力量"，或"悍然不顾事实"，最多不过是令人同情、幼稚和可怜，往坏里说则是"倒退"、"碍事"、无头脑地"狂热"，而且，虽然最后注定会失败，还是会对当前和将来的进步造成无谓的阻碍。

这类指责来得容易，显然也容易理解。它们伴随着"现实逻辑"、"历史进程"等观念。这些观念就像"自然规律"(人们在一定程度上把它们看成一回事)，在某种意义上被认为是"不可违背"的，不管人类希望或祈求什么，它们都会照常进行，其过程是不可避免的，人们必须调整自身以适应它，因为如果违抗就会灭亡，就像塞涅卡所写的命运女神"ducunt volentem... nolentem

trahunt"("拉着那些愿意的,拖着那些不愿意的")[1]。然而这种思路似乎在宇宙中预设了某种即使那些用这些术语思考的人也未必接受的机制,如果他们不是研究形而上学,而是研究历史的,他们甚至可能会设法用自己和别人经验中的反面例子来反驳这种预设的机制。尽管如此,甚至那些试图反驳这种思路的人也发现他们无法完全抛弃所讨论的这些观念,因为它们似乎多少符合他们所看到的实际情况,虽然他们也许并不相信通常被认为是这些观念之基础的决定论。

1

让我尽量把这点说得再明白一些。每个人无疑都相信存在一些因素,它们多半或完全在人类意识控制之外。当我们形容这个或那个计划不切实际或是空想时,我们的意思常常是,面对这些无法控制的事实或进程,计划不可能实现。这些因素各色各样:我们无法干预的自然领域,譬如太阳系或天文学研究的一般领域;我们既无法改变我们讨论的实体的状态,也无法改变它们所遵循的规律。至于各门自然科学研究的物理世界的其余部分,我们认识到支配它们的规律是我们无法改变的,虽然我们宣称能够在一定程度上参与改变遵循这些规律的人和事物的状态。有人认为这种干预本身也遵循规律:我们自己完全由我们的过去决定;从原则上讲,我们的行为完全可以通过计算来预测;我们干预自然进程的"自由"因此是虚假的。有的人则完全或部分地否定这点,但这与我们在这里的讨论无关,因为双方都愿意承认我们宇宙的很大部分,尤其是它无生命的部分,无论我们愿意与否,事实上就是这么存在并自有其因果的。

当研究有知觉的存在者的世界时,我们当然地认为其中的一部分是由"必需"支配的。首先是人与自然,即人的身体与体

① 塞涅卡,《书信集》,107页,11,改编自克利安西斯的作品。

外世界之间的相互影响。人们假设人有一定的基本需要：对食物、安全场所等维持生命最起码手段的需要，也许还有对某些形式的娱乐或自我表达、相互交流的需要，等等；这些基本需要受到相对固定的现象的影响，比如气候、地理构造，以及通过经济、社会、宗教制度等形式体现的自然环境的产物，其中每一种都是物理、生物、心理、地理等因素共同作用的结果，而且能在其中发现一定的一致性，其根据是个人和社会生活中的可见模式——如柏拉图和波利比乌斯论述的那类循环模式，或者非循环模式，就像犹太人、基督徒，也许还有毕达哥拉斯学派和奥菲斯教派的宗教经典里的那些模式。这些存在的模式和链条在各种东方的宗教和哲学里，在近代思想家维柯、黑格尔、孔德、巴克尔、马克思、帕累托以及许多当代社会心理学家、人类学家、历史哲学家的宇宙论里，都可以发现。这些模式倾向于认为人类社会的制度习俗不仅来自人类有意识的目的或欲望；在适当承认这些有意识目的——无论是属于制度习俗的奠基者、运用者还是参与者——的作用之后，他们强调的是个人及群体方面不自觉或不完全自觉的原因，尤其强调不同的人未经协调的目的相互碰撞产生的出人意料的结果，每个人的行为都部分地出于清楚连贯的动机、部分地出于他自己与别人都不甚了解的动机或原因，导致事态发展成了可能谁都不想要的样子，然而它却制约着人们的生活、性格和行动。 2

根据这一观点，如果我们考虑究竟有多少东西是独立于人类的有意策划之外的——整个无知觉的自然王国，以它作为对象的科学根本不关心人类问题；还有像心理学、社会学这样的研究人的科学，它们假定，不管在社会还是个人的层面上，人都有一些基本的反应和行为规则不大可能被个人意志彻底改变——如果这些都考虑进去，就可以对宇宙作一番描述，它的变化过程

从原则上说在很大程度上能够预测。我们自然容易受这一描述的影响，认为历史是朝着一个不可逆的方向，沿着各个不可避免的阶段发展的；理想化一点，历史至少可以被描述为体现全部规律的许多实例，这些规律描述和总结那些真实存在的一致性，我们就是根据这些一致性来认识事物和人的。十四世纪的生活之所以是当时那个样子，是因为它是人的因素和非人的因素之间相互作用所达到的一个"阶段"——当时的社会制度和习俗是一半有意、一半相当无意地因为人的需要而产生或者存留下来的。而且，因为十四世纪的个人和社会生活是当时那个样子，所以十五和十六世纪的生活也只能是它们各自当时的状况，而不可能和别的时候，比如三世纪、九世纪或者十三世纪一样，因为十四世纪的存在已经使得那很"不可能"了。我们或许不知道社会进化遵循的是什么规律，也不知道在个人生活及其所属的社会"蚁丘"的群体生活之间起作用的确切因素是什么，但是我们能肯定确实存在那样的规律和因素。要证实这种认识，只要问问自己，是否认为历史能够解释一些东西——就是说，发生在十四世纪的事对理解十五世纪是否有影响，亦即是否承认如果我们把握了历史联系，就会理解是什么使得十五世纪成为当时那个样子。理解了这一点也就理解了为什么"十五世纪里的一切大概都是十三世纪的完全翻版"——似乎十四世纪根本就没有存在过——这样一种说法显得可笑。我们一开始讨论的那组概念似乎就是从这儿推出来的。存在一个模式，它是有方向的；未必是"进步"的方向，即我们不一定要相信我们正逐渐接近某个"理想的"的目标，且不论我们怎么定义"理想的"；但我们确实正朝着一个确定的、不可逆转的方向前进；留恋以前的某个阶段本身就是不切实际的，因为这好像在要求颠倒因果。我们可以羡慕过去，试图重现过去却是无视因果律。橡树不能变回橡子；一个老

人大概也不能回到过去，拥有年轻人的体魄、心灵和头脑，实在地再年轻一次，就好像这么多年都没有活过一样。对过去岁月的浪漫渴望，实质上是一种取消事件"无情的"逻辑性的欲望。一旦可能重现过去的情形，历史的因果关系就会被打破；而我们又不可能不用因果律来思考，所以这不仅在心理上令人难以接受，而且是非理性的和可笑的。

也许有人会告诉我们，像"不合时宜"这样的说法本身即足以体现这一事实了：将某人或某事形容成不合时宜就是说他或者它并不具备当时的一般特征。如果某个史学家认为黎塞留在二十世纪五十年代还能取得当年的成就，或者认为莎士比亚即使生活在古罗马或者外蒙古，也能写出他的那些剧作，毋需多论，我们相信这个史学家肯定大有问题。这种是什么就属于什么地方、不能发生的就不会发生的感觉，据说蕴含了不可逆转的进程的观念，在此进程中，每样东西都属于它该属于的阶段，一旦被错误地置于错误的环境，就会"不合适"或者"不合拍"。

到现在为止，一直都还不错。我们不过承认了一些现实的 4 标准的存在——我们有一些方法来分辨虚实、区分真正的山峰与状如山峰的云、真正的棕榈清泉与沙漠里的海市蜃楼、一个时代或文化真实的特点与想像的重构、可以在特定时期内实现的实际方案与也许能在别的而不是在所讨论的社会或时代里实现的方案。正是根据某条类似的原则，形形色色的历史理论家提出了各自的主张。对于莎翁为何不可能在古罗马时代创作《哈姆雷特》，黑格尔主义者会说莎翁的思想、情感和语言与希腊—罗马精神不符。马克思主义者大概会归之于"生产力"和"生产关系"：两者在罗马的发展情况"必然"造成某种文化上层建筑，维吉尔可以在其中活动自如，而莎翁就不能。孟德斯鸠会谈到地理、气候、不同社会制度中的"主导精神"；夏多布里昂会说是

基督教造成的不同；戈宾诺讲种族；赫尔德讲民族精神；泰纳讲种族、环境和契机；斯宾格勒讲相互排斥的各个文化与文明自身包含的“形态学”；等等。空想、脱离时代、不现实、当“逃避者”、不懂得历史、生活和世界，就是没有把握每个学派提出的一套特殊的规律和公式，这是理解他们对必须以事实上的方式而不能以别的方式发生的事情的解释的“钥匙”。所有学派的一个共同点就是相信存在一套秩序和一把理解它的钥匙，一种事先的设计——事件的一种几何学或地理学。那些理解它的人就是明智的，那些不理解的人则是在蒙昧中迷失了方向。

然而无论在理论上还是实践中，这里还是有些让人奇怪的东西。在理论上，因为迄今为止还没有哪一次为历史提供这么一把“钥匙”的努力获得了成功。无疑，通过强调以前一直被忽略的因素，过去的情况得到了很多有价值的说明：在孟德斯鸠和维柯之前，风俗习惯、制度设置、语言、语法、神话、法制系统、环境影响和其他平常无奇、连续不断的偶然因素等等，所有这些在解释人们为何如此行事——而且实际上作为工具，揭示相对遥远的时空中人们的世界观，他们的所感所言，为什么和怎么样，有多长时间，达到什么效果——上的重要性，大多没有被认识。5 马克思教导我们要更加注意个人经济和社会状况的影响；赫尔德和黑格尔要我们重视表面上多样的文化现象之间的相互关系和制度的生命力；涂尔干使我们更注重非有意形成的社会模式；弗洛伊德让我们重视个人经验中非理性的和无意识的因素的重要性；索列尔和荣格教导我们重视社会行为中非理性的神话和集体情感态度的重要性。我们学到了很多；我们的视角变了；我们从新的角度、基于不同的观点看待人和社会。导致这一切变化的各种发现属于真正的发现，它们改写了历史。

但是“钥匙”我们并没有掌握。我们不能像在天文学甚至地

质学中那样，根据给定的初始条件，有信心重建和推算一种文化、一个社会或阶层、一个人或一个群体的过去或将来——除非是在某些极其罕见的、非正常的、存在极大差别的情况下，也就是在借助众多特殊假设和附带条件，直接观察比那些科学推导的尝试更经济、能提供更多知识的时候。如果我们自问，哪怕是根据有关其最近的过去和后来的知识，我们对某种文化的某个时代或者某种人类行为模式——比如一场战争、一场革命、一场艺术或科学上的复兴——到底能说出多少，我们肯定只能回答：几乎什么也说不上来。没有一位史学家，无论他多么精通社会学、心理学或某些形而上学理论，会尝试用这样一种推理的方式写历史。黑格尔以他反经验主义成见的勇气企图这么做，其结果甚至连他的追随者都觉得有错；斯宾格勒也是这样：他坚持认为，希腊城市的街道都造得笔直，彼此以直角相交，是因为希腊人具有几何学精神；结果他很容易就被证明是在胡扯。历史理论家肯定觉得自己是在给历史学家装上翅膀，使得他们能很快跨越广阔的领域，令靠经验行事、一步一个脚印搜集事实的人望尘莫及；然而，虽然这些翅膀已经提供给我们一百多年了，到现在都还没有人飞起来过；正如彭加勒在类似情形下所说的，那些想这么干的人，没有好下场。企图用机械化和大规模生产的方法替代文物专家及历史研究者缓慢的手工劳动的努力统统都已经破产；我们仍然靠这些人耗费毕生精力从实际的证据碎片中不辞辛劳地拼凑知识，无论证据把他们领向何方，无论他们觉 6 得其模式多么曲折陌生——或者他们根本就没有模式的意识——他们都服从证据。与此同时，那些翅膀和机械却在博物馆的架子上蒙尘，成了过分野心和无用幻想而不是智力成就的范例。

那些伟大的体系建构者们在他们的作品中既表达又影响了

人类对世界的态度——看待各种事件的方式。形而上的、宗教的、科学的体系和态度改变了着重点的分布，也改变了对于什么是重要的、有意义的或可钦佩的，什么又是遥远的、野蛮的、无关紧要的等等的感觉——深刻地影响了人类的概念和范畴，人们看待或感受和理解世界的眼光、对世界的见解——但并没有如它们宣称的那样完成一门科学的工作、揭示新的事实、增加我们的信息量、揭露无可怀疑的事件真相。我们一如既往地坚信人、事、物出现于何时何地都是必然的、不可改变的，而另一方面我们对乌托邦和时代错误的感觉仍是那么强烈；但我们对具体历史规律(我们可以用它们构思出一门科学)的信心，并不是那么足，甚至在钻研这类课题的一小部分人中间也是这样——如果他们作为史学家或实际行动者的行为可以为证的话。因此，在先的不可能起源于在后的；我们不相信能够"回到过去"，不可能是因为害怕违背某条或某些具体的历史规律。因为，对这些规律的存在持相当怀疑的态度的同时，我们对企图重现昔日荣光的罗曼蒂克式的努力的荒谬性却深信不疑。所以，后面这种态度不可能取决于前者。那么，必然的"历史进程"、抗拒所谓不可抗拒者的愚蠢行为——我们这些观念的内容又是什么呢？

对人类自由行动的局限性——由自然或人类身心官能当中不可变或几乎不可变的规律性造成的阻碍——的切实考虑影响了(一定程度上也迫使)大多数十八世纪思想家，和后来十九世纪的、一定程度上还有本世纪的受过启蒙的观念，使人们认为建立一门真正的历史经验科学还是可能的，即便永远不能精确到能使我们在具体条件下预言未来或推想过去，至少能通过处理7 大量数据，依靠丰富的统计信息的比较，指出譬如社会和技术发展的大方向，让我们能够取消一些革命和改革计划，证明它们是脱离时代的，因此也是空想的——不符合社会发展的"客观"方

向。假如十九世纪有人认真考虑要回归前拉斐尔时代的生活方式,无需讨论那是否值得,只消这么说就够了:文艺复兴、宗教改革、工业革命实实在在已经发生过了,不可能再夷平工厂、把规模巨大的工业变回小作坊,就好像这些历史造成的发现、发明和生活方式的变化从来就不曾发生;知识和文明已经进步了,生产和分配方式已经发展了;不管接下来会发生什么,人的智慧和力量皆不足以使像自然的伟大统一性那样难以控制的进程转向。关于这个进程真实规律的内容,或许观点各异,但大家都同意确实存在这样的规律;无论试图改变它们还是行事时无视它们的决定性作用,都是荒唐的白日梦,是幼稚地希望以异想天开、无所不能的童话规则代替科学规律。

毋庸讳言,首先为这一新的科学立场赢得胜利的伟大人物——十七世纪晚期和十八世纪反教权的哲学家及科学家们——将事情过于简单化了。他们显然认为人应该是空间里可供分析的物质对象,人们的生活和思想从原则上讲是能够从控制他们身体行为的机械规律中推导出来的。这种观念在十九世纪被认为太粗浅。德国形而上学家斥之为“机械”,马克思主义者斥之为“朴素唯物主义”,达尔文主义者和实证主义者斥之为非进化的、不够“有机”。这类机械规律或许能解释那些贯穿有记录的人类历史而基本未变的东西——化学、物理学、生物学和生理学上的因果关系导致的不变结果、功能(或统计)上固定的相互关联等等,换句话说,凡是这类科学的中心范畴,就是基本不变的。但历史并不只有短期的重复:它还有发展;需要有一个原理来解释持续的变化,而不仅仅是“静态的”差异。十八世纪的思想家们太着迷于牛顿的力学模型不能自拔,但后者只是解释了自然界的现象,并没有解释历史。需要一些东西来发现历史规律,但正如生物规律不同于化学规律(不仅 8

应用的对象不同，两者原则上也属不同种类的规律），历史——在黑格尔是精神的演化，在圣西门或马克思是社会关系的发展，在斯宾格勒或汤因比（他们是十九世纪最后的回响）是不同文化，即多少可以彼此独立的各种生活方式的发展——也遵循自身的规律；这些规律考虑了不同国家、阶级、社会集团以及其中的个人的具体行为，但没有将对象化约（或相信它们应该或能够被化约）成空间物质颗粒的行为来考察；而后一种做法被描述成（也许并不恰当）十八世纪所有解释的——机械论的——完美理想。

不管是在私人的还是公共的生活中，懂得如何生活和行动，就是掌握这些规律并为我所用。黑格尔主义者相信这是通过一种理性直觉获得的；马克思主义者、实证主义者和达尔文主义者认为要通过科学研究；谢林及其浪漫主义追随者认为是通过赋有灵感的“活力论”和“神话诗学”悟性，通过艺术天赋的启发；等等。所有各派都相信，人类社会是沿着可发现的方向发展的，是由规律控制的；科学与空想之间、生活的各个领域中的效力与无效之间的区别，是能够通过理智和观察发现，并或多或少可以被精确地划分出来的；简而言之，有一只大时钟，它的运动有章可循，不能倒拨。

这些信念被二十世纪的证据毫不留情地动摇了。曾被认为与人类达到的历史进化的特定阶段不可分割，是其“有机的”、必不可少的组成部分的那些观念、思想和生活方式，被希特勒这样一些凶暴的新领袖们或者击得粉碎，或者扭曲得面目全非。确实，这些人以自己的历史或伪历史理论的名义行事；希特勒以种族霸权主义的名义，诸如此类。但毫无疑问，他们都与文明前进的规律背道而驰，做到了以前一直被认为实际上不可能的事——在人类历史不可抗拒的规律上打开了一个缺口。我们都

已经清楚地看到,具备足够精力和残忍的人可以汇聚起巨大的 9
物质力量,足以改变他们的世界,其翻天覆地的程度远超出从前所有人的意料——假如有人毫不含糊地抛弃那些被认为是自身所处的特定历史阶段中与当时的物质格局同样稳固、同等重要的要素的道德、政治和法律观念,再假如他们不仅如此,而且敢于违背有可为有不可为的公认信念,甘冒天下之大不韪,毫不手软地杀害数百万人,那么"规律"允许之外的巨变还是能够造成的。人类及其组织的可塑性,其软弱无力,以及规律的弹性,最后竟远比当初的理论家教我们相信的要大得多。有人说这是倒退——故意回归——到野蛮状态,而根据以前的革命性理论,这不仅是不可取的,而且几乎不可能。

这曾是一条遭到种种抗拒、不被人接受的真理。因而,当一个政权在俄国公开地、肆无忌惮地毁灭大批西方文明的成果——在艺术上,一定程度也在科学上,肯定在政治和道德上——其理由是这些属于由历史宣判要予以毁灭的少数人的意识形态时,这场浩劫就必须被描述为这个文明在其一直以来的前进方向上一次革命性大跃进的继续,尽管实际上(不同于法国大革命)发生的事情却代表了几乎完全相反的方向。这点不能公开说破,因为革命借其名义进行的各种主义——十足讽刺的是,正是革命中发生的一切揭穿了它们,使它们失信于世人——作为极其根深蒂固的官方革命口号,人们口头上还对它们效忠。希特勒更明白他在干什么,他宣称自己就是要回到某个遥远的过去,设法消除启蒙运动和1789年革命的后果;虽然他的计划被看作疯狂的迷梦、不可能在二十世纪实现的新中世纪虐待狂幻想,从而被自由派、保守派和马克思主义者基本一致地嗤之以鼻,但现在谁又能说他完全失败了呢?他仅仅统治了十几年,所造成的治下人民生活外观和结构的变化之大,就已超出西欧(及

东欧)最异想天开的历史和政治思想家的意料之外;如果说他败了,那也是败得如此"侥幸",无需古怪的想像力就能想到他本来可能会赢,他的胜利带来的后果将使一些学说最后成为一派胡言——根据它们,他的兴起和胜利显然是不可能的。

1944年,美国财政部长亨利·摩根索向魁北克会议递交一项计划,内容是拆毁德国工业,将整个国家变回田园。这个计划很少会有人把它当回事,尽管罗斯福据说——我不知道有多可靠——曾对它有兴趣。然而,连那些被它吓坏了的反对者们也承认它是可行的。但是,这样的计划能够付诸实施,单单这一想法就足以让十九世纪晚期——比如1914年前的任何一个时候——大多数历史学家、哲学家和才智之士震惊,觉得实在是异想天开。希特勒等人以及他们在世界其他地方较次要的追随者们,以他们的行动而不是格言,已经在同样程度上证实了这条有人为之恐惧、有人为之欣慰的真理,即人类的可塑性比一直以来所想的要大得多;有了足够的意志力、狂热和决心——无疑还有天时地利——就可以在远超出迄今认为可能的程度上改变几乎任何事物。

十九世纪的体系建构者教我们倚靠的栏杆已经证明不堪重负。现代文明的技术非但远没有保证我们不向过去倒退或朝不可预知的方向盲目猛冲,反而成了那些随心所欲、根据自己某些任意模式对抗文明生活准则的人手中最有效的武器。问题已变成革命者准备在何处住手——更多的是一个道德问题,而不是心理问题——因为习惯、传统和"不可抗拒"的技术进步的抵抗在充分和坚决的攻击面前很容易就溃败了。有人试图证明这些攻击本身有章可循,无论来自左派的还是右派的,它们——极权主义的进犯——也是必然的,就像朝向个人自由的进步曾被宣布为必然的那样。但是这些分析缺少那些认为自己已经最终一

劳永逸地破解了历史谜团的十九世纪预言家和先知们所拥有的那种老式的、无比坚定的信仰;很明显,这些不过是三心二意、灰心丧气地想从那么突然地又一次被不确定的迷雾笼罩的水晶球里瞥见未来的举动,而在之前长达两个世纪的清晰的海市蜃楼里,科学之光曾被认为已穿透历史无知的黑夜。现在,历史和未来又一次地只剩下了虚无飘渺的捕风捉影,只能以估算、赋有灵感的猜测和出自局部现象的短期结论来描述,很容易被太多未知和显然不可知的因素推翻。

从正面说,当然就是更相信个人能动性的作用——认为每一种情况都比原来在比较平静的时代所想的要灵活——这使一些人高兴,因为他们觉得科学的和决定论的图景或者黑格尔的目的论太单调乏味、令人窒息、了无生趣、过于狭隘,不容革命力量之进取,新的暴力冲动也无从一试身手;另一些人却被吓坏了,他们寻求秩序、平静、可靠的价值观、道德及物质上的安全,寻求一个这样的世界:在其中能通过计算掌握犯错误的限度,能发现变化的范围,发生巨变也只是因为自然原因——这些从原则上讲随着知识进步都可以预测。社会领域肯定比以前显得更令人不安、有更多未知的危险;但其必然结果就是将有一种更欢迎天才人物的事业,倘若他们足够大胆、强大和无情。

如此情况下,试问,如果我们想做,我们为什么不能重现譬如十四世纪时的环境?的确,推翻二十世纪的格局代之以如此截然不同的东西很不容易;虽然困难,但就一定不可能吗?如果希特勒等能使他们的社会改头换面,在如此短的时间里如此重大地影响了世界;如果德国差点就被"田园化";如果关于用这样或那样的毁灭性武器如何可以轻易结束人类文明、整个文明如何岌岌可危的警告所言不虚——那么,供创造性能力发挥的天地肯定不会比破坏力肆虐的领域小吧?假如情况不再像过去那

样显得一成不变，那么“时代错误”、“现实的逻辑”等类似说法不就开始失去说服力了？

如果有机会，我们能比原来所想的更自由地放开手脚大干，那么乌托邦与现实的规划之间又有什么分别呢？假如我们真的相信十四世纪的生活要比二十世纪的更可取，那么，如果我们有足够的决心，有充足的物质资源，有足够多的人，而且毫不犹豫地消灭阻挡我们的一切，为什么我们就不能“回到过去”？自然法则挡不住我们，因为过去的六个世纪里它们并没有变。那么到底是什么阻止了我们——阻止了譬如新中世纪狂徒实现他们的愿望呢？因为他们无疑还有所顾虑，甚至他们当中最极端者也不大相信真的就能重现过去某些黄金岁月：“快活的英格兰”[②]、老南方或者绿林世界，而法西斯之类狂徒们偏就相信他们能够使世界发生那样剧烈的转变——或者说至少使它偏离原路，做那么急的拐弯。

让我们试着想像一下要这样回到过去都需要些什么。假设某人突发奇想，要重建他喜欢的时代和地方的环境——尽他所能，尽量逼真地再造一切——他会采取什么步骤？首先，他必须让自己尽可能详细地了解想要重建的过去生活。他必须假设自己在具备一定知识的基础上深深地热爱当时的生活方式。至于他的知识是真是假，暂且不论。我们假设他不只是一个感情用事的热心爱好者，而是一个精通历史和社会科学的饱学之士；那么他就会懂得，为了实现某种生活方式，除了穿某些样式的衣服、吃某些花样的食物、根据某些模式重新组织我们的社会生活，或信奉某些宗教之外，还要做很多事情。我们不会成功地达到目的，而只会像舞台上的演员那样走过场，除非当时生活的经

② “快活的英格兰”(Merrie England)，对英国的传统爱称。——译注

济、社会、语言也许还有地理和生态的基础都合适了，也就是说事实上具备了可以实现他的理想社会的那类自然而正常的基础。他无所畏惧地开始了——我们假定他如果不是无所不能的话，怎么说也是控制了非常强大的物质资源，而且他需要应付的人，都是特别具有可塑性的和驯良的——万事俱备，他着手改变所有必要的自然和人为条件了。如果他足够狂热，并将他的社会与外界完全隔离(不然他的试验就要在世界范围内进行)，理论上说无论如何他都会取得一些成功。人的生活是能够根本改变的，人是可以再教育、训练和颠倒过来的——这就是我们生活于其中的暴力充斥的时代教给我们的最重要一课。除了拥有巨 13 大物质资源以及利用它们的非凡技巧之外，他还必须对所要重建的时代和造成当时状况的各种原因和要素有着惊人的知识。我们且假定这些他也都具备，比有史以来任何人都要了解譬如十四世纪的伦敦或十五世纪的佛罗伦萨。他当然比那时的居民对自己的城市知道得要多，因为后者把太多东西视作当然，太多东西让他们习以为常了，因此无论他们之中最有分析和批判头脑的人如何自觉，他们还是无法像身处外部的观察者那样留心他们生活于其中的风气潮流以及习惯、思想和情感交织成的网络；而一个“旁观者”能通过与相当不同的现象的比较来突出它的特异之处。然而，无论这项重建工程如何地巧妙、细致周到、全面彻底到了疯狂的地步，其首要目标——原样再造某种过去的文化——显然还是不能达到。而且这完全不是因为最明显的一些原因，比如因为人的知识会有偏差，因为我们是以后世的观点看待过去的黄金时代，与十四世纪伦敦人或十五世纪佛罗伦萨人如何看待自身及他人不同——因为即使这个世界的创造者本人难以同时从两个角度看事情，他还是能巧妙地、有意识地用被阿尔都斯·赫胥黎和乔治·奥威尔公开嘲笑的方法，至少造出

观点经过了必要改造的人——也不是因为实现一个如此古怪的计划有许多明显的实际困难:所有这些困难至少在理论上都可以排除。不过,无论克服这些困难多成功,结果总会显得别扭——那不过是一项高明的伪造,不得不在当代的基础上嫁接的一件人造古董而已。

显然,在设法获得关于世界的知识的时候——不管是外部的还是内部的、物质的还是心灵的——我们必然只能注意和描述它的某些特征,或者说是那些"公开"的特征,它们之所以被注意是因为我们为了某些特殊兴趣而去研究它们,为了我们的实践需要或理论上的兴趣:我们注意世界的只是它作为人与人之间相互交流的根据的那些方面;这些特征可能遭误解或被描述得不正确,但了解它们多少还是要紧的,就是说会影响我们的活动,不管是为实用还是为消遣的活动;它们是行动、思想、情感和研究有心或无心的对象。发现陌生的事实和关系使我们觉得增长了知识,尤其是当它们最后与我们的首要目的、生存及各种生存手段、我们的幸福或者各种各样彼此冲突的需求的满足相关时更是如此——人类的所作所为以及他们之所以成为现在的样子,都是为了这些。

14

这样的研究忽略的是那些太明显、不值一提的东西。如果我们是人类学家,描述人类习俗时,我们认为值得注意和记述的是别的族群与我们不同的地方,或者出乎意料地与我们相像的地方,因为和他们的许多差别也许会让我们想不到彼此之间的相同之处。我们不记录显而易见的东西:例如,波利尼西亚土著的趋暖避寒、不喜饥饿或身体痛苦;记录这些未免太令人厌烦。我们很自然地也情有可原地将此视作当然:只要这些土著是人,肯定就会是这样,对我们,以及所有我们听说过的人也都一样——这是常态的一部分。我们也不会记述这些波利尼西亚人

的头颅是立体的，前后皆有空间——这也几乎是题中应有之义，必须视作当然。

当我们细想有多少这样的事实——习俗、信仰——我们在想或说任何一件事时无不以为当然，有多少伦理的、政治的、社会的、个人的观念参与了一个人的观点的形成，不管在什么条件下，无论这个人如何头脑简单、没有思想，这时我们就开始意识到我们的科学所能领会的是总体当中多么微不足道的一部分！——不仅以高度抽象的归纳为方法进行研究的自然科学，而且人文的、"印象式"的研究，史学、传记、社会学、内省心理学，还有小说家、回忆录作者以及从各个角度研究人类事务的学者们的方法等等，概不能免。这不是什么令人吃惊或遗憾的事：如果我们知道了原则上可知的一切，我们很快会头脑错乱的。最基本的观察和思考行为需要一些固定的习惯，一整套由想当然的事物、人物、观念、信仰、态度以及未受批判的臆断、未经分析的看法组成的参照系。我们的语言，或者我们用以思考的任何符号系统，本身便充斥着这些基本的看法。甚至原则上我们都不可能列举我们所知道和相信的一切，因为我们用来这么做的 15 词或符号本身包含和表达了据推测已被"囊括"其中、难以用它们来描述的某些看法。我们可以利用一套符号揭示支撑另一套符号的种种假定，仅仅这点就已经是一项极其费力、困难和关键的任务，只有很少数非常敏锐、非常深刻、非常严谨、洞察一切、大胆同时又头脑清晰的天才思想家多少算是做成过。但我们不可能分析我们的整个符号系统，又为此完全不使用任何符号。我们自身以外并无阿基米德支点可供我们立足以获得批判的立场，让我们仅通过外部审视便可以观察和分析我们所思所信的一切，因为我们习以为常所以可以说是视作当然的一切——假设这么一个支点的荒谬性是不言而喻的。

作为专业哲学家或小说家的思想者及其他类型天才人物的深刻,正在于洞悉某种普遍看法所包涵的这些最重要的假定之一,将其分离并加以探究——想知道如果不是这样假定,结果会怎样。正是在这些如此深入人心、早已成为我们所感所想之根据的核心假定中的某一个被触及时,我们有了那种恍然大悟的、被电击中的感觉。仅在这独一无二的、顿悟的、动人心魄的体验到来的一刻,我们才明白这种奇特罕见的天才就在眼前,具备此种天才的人使我们意识到最普遍而又最少受注意的范畴,它们和我们关系最密切,但正因为这个原因,无论我们怎么调动情感、好奇并勤勉地记录我们所知道的一切,还是难以描述它们。

大家都会明白我所指的品质。牛顿研究了哲学家和科学家们长期关注的问题,并为一些著名的难题提出了解答,答案既简单明了又内涵丰富,标志着牛顿特有的天才。但如果说他的研究结果有什么令人不安的地方的话,那也只是就专家,即其他物理学家或宇宙学家而言。他无疑改变了很多人的看法,但他的话并未直接触及他们内心隐秘的、最精髓的思想感情。但帕斯16卡尔对那些范畴提出了疑问,触及了那些人们只有模糊意识或完全无意识的思想习惯、信仰和态度,这些是他们的内心生活和他们私人世界的基本要素得以向当时的人们呈现的根据。他在数学上做作出了重大发现,但他思想所独具的深邃并不体现在这个方面:在他的《思想录》里并没有什么正式的发现,没有解答,甚至没有对问题的清楚陈述并指出如何研究它们。洛克虽然这几点全做到了,而且也是个极富影响的思想家,他却从未被认为是一个特别深刻的思想家,尽管与帕斯卡尔留下的支离破碎的理论相比,他有创意,有普遍性,对哲学和政治学贡献巨大。康德也是这样。他揭示了一类非常普遍、非常基本的范畴——空间、时间、数、客观存在、自由、道德人格——因此,尽管他是一

个有体系的而且常常是迂腐的哲学家、一个难懂的作者、一个含混不清的逻辑学家、一个因循守旧的专业形而上学家和道德家，他在生前就得到了实至名归的承认，被认为不仅仅是多个领域里的天才人物，而且是人类历史上少数真正深刻从而也是革命性的思想家之一：不仅仅论人之所论，见人之所见，答一般人之所问，而且看穿了语言本身所包含的一层预设与假说，目光直达思想的习惯、我们赖以思想与行动的基本框架，并触动了这些。当有人让我们了解了我们用以思想和感觉的最基本的工具的特征时，这样的体验是无与伦比的——不是我们要解决的问题的特征，或者解决问题的方法的特征，而是内心的思想根据，最根深蒂固的范畴；并非思想的内容，而是思想的形式的特征；是我们体验事物的方式的特征，而不是经验本身的特征，无论对后者的分析可能如何地出色、如何地富有教益。

似乎很清楚，我们最容易观察和描述的是外部世界的事物——树木、岩石、房屋、桌子、别人等等。沉思之士或能灵敏准确地描述他们的所感所想；头脑更敏锐、更擅长分析者则颇能分辨和描述我们思想的主要范畴——数学与历史思维的不同，或某人与某物概念的不同，或主体与客体的不同，或行动与感觉的 17 不同，等等。具有相对清晰规则的正规学科，如物理、数学、语法、国际外交语言等，涉及的概念和范畴相对容易研究，而不那么中规中矩的活动，如音乐家的活动、小说或诗歌的写作、绘画、作曲、人类日常交往和对世界的“常识性”描述，所涉及的概念和范畴，由于显而易见的原因，要难办得多。我们能够在预设某些相对不变项的基础上建立自然科学；石头、草、植物或蝴蝶的行为，我们假定自远古至今的变化还不至于大到使化学、地质学、物理学、植物学、动物学今天所作的各种假说失效。除非相信不同的人在相当长的时期内在某些基本的、可加以抽象的方面足

够类似，我们将没有理由信任那些有意无意地不但进入社会学、心理学、人类学等明确宣布为科学的学科，而且也进入历史、传记、小说艺术、政治理论和各种形式的社会观察的概括。

这其中的一些概括太接近我们，太不证自明，除了那些大胆的、有独创性的独立不依的天才人物，谁也无法揭示它们。帕斯卡尔和陀思妥耶夫斯基、普鲁斯特和圣奥古斯丁都在这些究根问底、观察和记述此类基本的结构性态度和范畴的活动中取得了成功。其中的一些被人类运用的时间相当长，几乎被认为放之四海而皆准；另一些则因时代、文化而异，无疑也多少因个人、群体和时空而异。如果忽略细微差别而且处理的总是一些大数目，我们能推演出实际上只适用于理想化实体的法则，它们与实物真人之间的关系永远是一件令人怀疑的事情，或者在处理问题的专家这方面，则是一个本能的技巧的问题，就好像解剖学的一般规律在单个病例上的应用，或更甚于此。比如，人的"本性难移"——这也是大部分人的人性所在——这一观念，就是一种模糊的努力，试图传达我们对似乎心知肚明但无法精确和科学地加以公式化和计算的、不变的和未经分析的种种人类特性的看法。这类一般词汇——人性、和平、战争、稳定、自由、权力、兴亡——是用以概括和集中我的观察所得的方便说法；但无论科学研究的范围如何深广，我们最出色的历史学家的描述如何细致、周到、确实、一贯，标尺的两端肯定还是会有大量事物被忽略——一端是最深入人心、最普遍的范畴，在我们一切经验中都涉入太深，不易分离出来观察；另一端是那些不停转移、变化的看法、感受、反应、直觉、信念，形成了每个人及其每一行动和想法的独特之处，形成了不同性格、不同习俗制度、不同基调，以及各种艺术风格，乃至整个文化、时代、民族、文明的各自风味和独特的生活模式。

18

是差异而不是相似之处才构成了一次认知行为、一段历史描述、一个人格的完整性——无论是对一件物体、一个人还是一个文化而言都是如此——这已经是老生常谈了。尽管他们有种种过分夸张和含混不清，维柯和赫尔德一劳永逸地让我们认识到，成为一个荷马时代的希腊人或十八世纪的德国人即意味着属于一个独特的社会，而要"属于"的是什么则不能以这些人与其他社会或宇宙中其他实体的共同之处来分析，而只能以他们每个人与其他古希腊人或德国人的共同之处来分析——有一种希腊或德国的谈话、进食、缔约、经商、跳舞、做手势、系鞋带、造船、解释过去、崇拜上帝的方式，渗透着某种共同的性质，而根据"体现普遍规律的实例"或者"可见的原因所导致的结果"、"反复出现的一致性"、"允许对共同要素进行抽象（有时是进行试验）的重复"等并不能分析它们。根据某种特有的模式，所有具备德国特点的行为被联系了起来，我们也能将一幅画甚至一行诗或一段俏皮话归于这个而不是那个时代，这个而不是那个作者——但并不存在关于这类模式的科学。我们像认识朋友脸上的表情一样认识那些现象。被看成源自或者构成某种独特特征、风格或历史情境的不同活动之间的相互联系更像是一个艺术整体、一曲交响乐或一幅肖像中的统一性；我们斥为虚假或不合适的东西，更像是一幅画或一首诗里那些被斥为虚假和不合适的东西，而不是在某个推理体系、科学理论或某门自然科学彼此结合的假说中被认为虚假或不合适的东西。我们是如何进行这类识别和定性行为的，简直不可能说清楚。太多因素参与其中；它们稍纵即逝，彼此之间的联系常常太过微妙，难以发觉；认为能把它们变成某项技术的处理对象并系统地传授给别人，这种想法极其荒谬，但它们确实是我们最熟悉的经验的一部分。它们参与我们绝大多数的常识判断、意见以及对他人行为的预

19

测，它们是我们生活的依靠，是我们最内在的方法，是我们思想和感觉的习惯，它们的变化我们几乎注意不到，它们在别人身上的变化我们可能意识不到，但也许会以一种不完全有意识的方式做出反应。对这类预设的研究，即研究是什么导致了某个时代或个人的独特风貌，明显要比自然科学家更抽象和更严格的活动需要多得多的同情心、兴趣、想像以及生活经验。

因此每个人和每个时代都可以说至少有两个层次：一个是在上面的、公开的、得到说明的、容易被注意的、能够清楚描述的表层，可以从中卓有成效地抽象出共同点并浓缩为规律；在此之下的一条道路则是通向越来越不明显却更为本质和普遍深人的，与情感和行动水乳交融、彼此难以区分的种种特性。以巨大的耐心、勤奋和刻苦，我们能潜入表层以下——这点小说家比受过训练的“社会科学家”做得好——但那里的构成却是黏稠的物质：我们没有碰到石墙，没有不可逾越的障碍，但每一步都更加艰难，每一次前进的努力都夺去我们继续下去的愿望或能力。托尔斯泰、莎士比亚、陀思妥耶夫斯基、卡夫卡和尼采已经比约翰·巴肯、H.G.威尔斯或伯特兰·罗素探索得更深；但在难以清晰表述的习惯、未经分析的假说和思维方式、半本能的反应、被极深地内化所以根本就没有被意识到的生活模式等等这一层次上，我们所知仍然太少，而且因为没有足够的时间、缺少足够的敏锐和洞察力，我们的知识仍将微不足道；所以，在我们至多满足于精致的肖像艺术的地方宣称能建立普遍规律，在每一个独特实体都需要一生的细致、投人的观察和同情与洞见的地方，宣称可能发现科学的万能钥匙，这是人类有史以来所作的最可笑的宣称了。

二

一切自然科学的理想都是由这样的命题组成的一个体系，它们极其全面、清晰、综合，以明确、直接的逻辑关系彼此联系，其结果尽可能地接近一个演绎体系，人在其中能够沿着可完全信赖的逻辑线路从体系中的任意一点走到另外任意一点——可完全信赖，因为它们是根据游戏里那种得到保证的规则通过演绎建立的，因为采用了这些规则，因为决定保持不破坏它们。这样一个体系的有用性——与它的力或美相对——当然不取决于它的逻辑的范围和一致性，而取决于它对于现实的可应用性。后者又不仅取决于我们建立体系的技巧，还取决于世界上人和事的实际活动或状态，它们是体系应用的对象，或者体系本身从它们中抽象或理想化而出。因此情况总是，一个体系越全面、逻辑上越令人满意，它在描述宇宙中具体实体的行为过程时就越无用——实体数量越大，体系描述和预测的能力就越精确；实例数量越小，误差和偏离标准的幅度就越大。

历史学家们的任务是告诉我们世界上真的发生过什么，他们因此最终避开了死板的理论模式，因为有时为了适应这些框框，不得不对事实进行削足适履的加工。他们的这一直觉是正确的。科学的固有目标是记录客体活动相似点的数目，并建立最具概括性的命题，由之可逻辑地演绎出最大数目的此类相似点。史学中我们的目的刚好相反。当我们要描述某一场革命时——实际发生了什么——我们最不想做的就是仅关注它与我们能发现的尽量多的其他革命之间的共性，且把各种差异视为与我们研究无关而加以忽略；所以历史学家想揭示的是具体性格、具体的系列事件或历史形势中详细而精确的、独一无二的东 21

西，这样读者读了他的描述，才能在其所谓的"具体性"中把握当时的情境，亦即特定的时间地点，特定前因的后果，它且仅有它发生于其中的具体事件的框架——各方面都不同于以前发生的，也不同于以后将发生的一切。历史学家的任务是作一幅传达某种独特经验的肖像，而不是一张能够作为一类相似结构的概括性符号的X光照片。

这一真理被那些浪漫主义运动的思想家们所理解——和夸大，他们抱怨以前的历史学家太抽象或太乏味、太机械，只有王朝和战争的年表及无关题旨、彼此没有联系的编年故事，没能用活生生的事实的血肉包裹起这些枯骨，以生动的方式描画人类性格或社会以给予读者一种实在感，一种他能够想像自己可能遇见或与之有活生生关系的那种社会或人物的感觉；历史小说家、画家及其他除了知识之外还有足够想像力的人在这点上做得更成功。

这一史学禀赋不仅在于利用专家们——古文字学家、碑铭研究家、考古学家、人类学家等等——发展出来的已被认可的技术和处理证据的方法来确证事实，它们很可能需要和自然科学不无相像的逻辑过程，带着同样的普遍化和抽象化的趋势，同样使用理想化的模型；而且在于尺度另一端的一种才能，一种眼光，能发现独一无二、没有重复的东西，看到一连串情况的特定联系，各种特性独一无二的组合，它们赋予一个人、一种情境、一种文化乃至一个时代独有的特征，借此才可能比较可信地将这个或那个政治决定、这幅或那幅画、这种或那种道德观或书写方式，归于某种特定的文明或某种文明的某个阶段，甚至归于其中的个人。

这是怎么做到的？要说清楚一点都不容易。它要求一丝不

 苟的观察和对事实的精确知识，但又不止于此：这是一种理解，

而不是通常意义上的关于事实的知识。我们说我们很了解某人的性格,某事不可能是他干的;或者反之,我们认为某事完全具有他的特征,正是他而且只有他才能做出来的事——那种洞见,既取决于我们对他的生活方式、头脑或心灵的了解,同时又增加了我们对它们的理解——我们正宣称拥有的是一类什么知识呢?假如我们被迫去说明我们从中推导或可能推导出这种知识的一般心理学规律,而且更要说明这些一般法则建立的基础,我们马上就会失败。理论上我们是否能够通过这些科学方法达到对我们朋友(或敌人)的独特个性的深刻理解,这我还不知道——好像到现在为止还从没有人通过任何这类方法获得过这样的知识。最博学和精确的心理学家,纯粹在积累起来的科学数据以及由它们支持的假说的基础上工作,能够描述和预测具体情形下的人每天每时的行为——这和作为朋友、伙伴、亲戚而非常了解某人的意义是非常不同的;后者要笼统得多,应用于具体情况时远没有那么精确。一份医学图表不能和譬如一位天才小说家或具有足够洞察力(理解力)的人所能作的一幅肖像等量齐观;这完全不是因为它需要的技巧较少或对于自身的目的价值较小,而是因为如果它仅限于公开的、可记录的事实以及由它们确证的一般法则,它必得略去极大量细小的、不停变化的、转瞬即逝的色彩、气味、声响及它们的心理等价物,那些半受注意的、半臆测的、半受凝视的、被半无意识地吸收的行为、思想和情感的细枝末节,它们数量太大、太复杂,同时又太细小,实在难分彼此,因此无法认定、命名、排序、记录、以科学语言表述。不仅如此,它们中间还有"模式特征"——我们又能称它们为什么呢?——思想与情感的习惯,看待和谈论经验以及对经验做出反应的各种方式,它们靠我们太紧,以致无法区别分类——我们并不准确地知道是什么样的,但我们将它们吸收进我们对所发

23 生的事情的感受和描述中，我们越是敏锐而强烈地感知到它们，我们就可以说有了越多的理解和洞察。

这就是理解人的要旨所在。试图分析和清楚地描述我们在做这种意义上的理解时的来龙去脉，是不可能的，不是因为这个过程在某种意义上"超越"或"超出"正常经验，是某种日常经验的语言所不能形容的神秘先见行为；恰恰相反，这是因为它们是我们平常经验太密不可分的部分，可以说自动整合了大量的素材，这些素材太难以捉摸，太繁杂，无法通过某种科学流程一一分拣，在某种意义上它们太明显，我们太习以为常，以致根本无法逐一点清。我们的语言本来就不是用来描述它们的；语言是用来交流主要属于外部世界的、相对稳定的特征，我们只有以这些外部特征为共同基础才能彼此交往，它们为我们的日常世界划出了边界，我们的生活主要在于控制和利用这些特征。语言也不是用来描述那些过于固定不变、与我们关系太深以至于不被注意的特征，因为它们总在那里——所以引不起具体的问题，因为它们伴随着我们的一切感知（这些是哲学家们以非凡的自觉努力揭示出来的范畴）；语言更不是用来描述尺度另一端那些太不稳定、太短暂的特征，它们赋予事物独一无二的特色，它们构成了具体情境、具体历史时刻的特质，赋予后者无法代替的个性，它们形成了差异的消长，使每个瞬间、每个人、每一次重要行动——每一种文化或人类事业的模式——成为自身特有的样子，独一无二，不同于任何别的东西。既然有这些转瞬即逝的性质，就必先有那些稳定的特征，既不因为无处不在而被忽略，又不因为太倏忽而无法记录，它们是各个正式学科——人类的各门科学与超科学——研究的对象。然而，使得人们愚蠢或明智、明白或盲目的——与有知识、博学或见多识广相对——是能否察觉处于具体差异中的每一情形本身的这些独有特色，亦即它

区别于所有其他情况的那些东西，也就是使它无法付诸科学研究的那些方面，因为这是其中任何概括——正因为是概括——都无法包括的要素。 24

如上所述，还是有可能对这些独特差异说出一些名堂来的——历史学家和传记家事实上就是为此而努力。正是这方面的能力使一些人成为比别人更深刻的人性研究者；比起别的更博学、掌握更多事实和假说的人，他们能为人们提供更好的解决他们难题的建议。但最后并不是每样事情都能记下、说出或写下来：因为实在太多了；消逝得太快了；它们浸染了表达模式本身，我们并没有自身以外的观点可以客观公正地观察和认定一切。我正试图描述的，简而言之，就是对根本无法测量、称量或充分描述的东西的那种灵敏的自我调适——那种被称为富于想像的洞察的能力，它的顶峰便是天才——它在历史学家、小说家、剧作家及赋有生活理解力（在它的一般水平上被称为常识）的普通人身上都有展现。这是使我们崇拜和信任一些历史学家甚于另一些历史学家的一个基本因素。当一位历史学家对过去的描述使我们觉得他带来的不仅是确凿的事实，而且是以相当丰富和一致的细节对某种生活方式、某个社会的揭示，与我们自己所理解的人类生活、社会或人们的彼此交往足够相像，这时我们才能接下来靠自己，也为了自己去理解——推断——历史上这个人为什么这么做、那个国家为什么那么做，而不需要别人为此作详细的解释，因为我们的那些与我们在理解——与一些演绎或推理结论相对——自己的社会时同样起作用的官能已经被调动起来了——此时我们才承认读到的是历史，而不是一些机械的方程式或一堆松散的历史枯骨的干涩空响。

这就是所谓的复活一段过去的岁月。这条道路布满了变化莫测的陷阱，每个时代、每一群人乃至每一个人都有自己的视

角，而且这些视角并非固定的，而是在变化，这点只有从我们自有的证据来理解，这里没有任何科学意义上的、现成的最后证明可供利用。检验真理还是谬误、诚实还是欺骗、纯粹的想像重构还是辛苦得来的可靠洞见，要看它们在平常生活中是什么样，在生活中我们不用科学标准来区分智愚、天才和骗子。不仅如此，每一种过去的视角本身，从各个前后相继的观察者的视角来看都是不一样的。文艺复兴时看待事物的观点或生活方式（为那个时代内部各种观点和特性等所共有）是一种视角，亦即独特的见解模式；也有譬如十八世纪的观点，就像十八世纪法国启蒙运动所看到的文艺复兴的景象；而这在维多利亚时期的思想家、二十世纪共产主义者或新托马斯主义者眼里又是另一番情形。存在着种种视角和视角的视角，就像看阿尔卑斯山远近高低各有不同，如果要问哪种看法是真、哪种看法是假，就很无聊了。但在一定意义上，与阐释、理论、假说、视角相对的，由证据证明了的“事实”，必须在所有这些变化着的观点看来是不变的，否则我们根本无历史真相可言。一边是事实，另一边是看法和阐释，中间的界限可能模糊，但界限确实存在。吉本不会因为不是他所认为的事实就摒弃兰克、克雷顿[3]或皮烈[4]发现的事实（修昔底

③ 克雷顿（1843—1901），英国历史学家、牧师。1884年起在剑桥任教会史教授，直至被任命为彼得伯勒主教（1891），1896年被任命为伦敦主教。他是《英国历史评论》（*The English Historical Review*）的创办人，写有枢机主教沃尔西（Cardinal Wolsey）、女王伊丽莎白一世和西蒙·德·蒙特福特（Simon de Montfort）等人的传记。其名著有《宗教改革时期的教皇史》。——译注

④ 皮烈（1862—1935），比利时历史学家，曾多年在比利时根特大学担任历史学教授，一战期间是比利时消极抵抗运动领导人，曾被德国人扣为人质（1916—1918）。在其所著的《比利时史》中，他说明了传统的和经济的力量如何将比利时的两大民族弗莱芒人和瓦龙人团结了起来。在《穆罕默德与查理曼大帝》一书中，他将过去罗马—基督教文明的崩溃归因于伊斯兰教的传播，这一论点在史学家当中引起很大争议。皮烈强调了资本主义中产阶级的历史作用，在《中世纪城市》一书中，将

德也不会这么做);他可能摒弃它们,如果他那么做了,也只是因为可能认为它们不真实、无关紧要或者不是他想找的。西方文化中关于什么是事实、什么是理论或阐释已有足够一致的意见(尽管各色相对主义者和主观主义者不断要否认这点),使对它们之间界限的怀疑成为一个假问题。然而事实的简单复述并非历史,即使给它们加上能科学地加以检验的假说,它们也还不是历史。只有把它们置于具体的、有时模糊的,但一直不断的、丰富的、丰满的"实际生活"——主体间的、可直接认知的经验连续体——的基本结构中才行。

然而那类洞识是如此地难以获得,前后相继、各不相同的视角又显得如此主观,历史学家们不禁自然地想把避免它们,或至少将它们减至最低程度,严肃地作为自己的责任。所以那些一丝不苟的研究者们振振有辞,宣称确定贤君达戈贝特一世[5]或拜占庭皇帝以扫利亚人列奥[6]死于某一年的某一天,不管看来有多么琐碎乏味,都是在确证一件可靠的事实,一样后来的研究者不用再加以发现的东西,知识庙宇里一块坚实的砖;而试图分析"中世纪心灵"或者生动描述法兰克或拜占庭社会,使读者有可能在想像中"身临其境",这样的努力最终只是臆测和传闻,可能只是一个用于理不通的现代术语造出来的有板有眼的幻想故事,可能很快就被别的什么"阐释"淘汰,后者也是那么随心所 26

中世纪城市出现的原因归于贸易的复兴,由此根本地改变了普遍的看法。他还著有《比利时民主制:它的早期历史》、《中世纪欧洲经济与社会史》。——译注

⑤ 达戈贝特一世(605—639),法兰克王国国王(629—639在位),在位期间完成统一大业,迁都巴黎,修改法律,鼓励学术,赞助宗教与文艺。——译注

⑥ 以扫利亚人列奥,或称叙利亚人列奥(约680—741),即拜占庭皇帝列奥三世(717—741在位),很可能出生在北叙利亚(而不是曾经以为的以扫利亚),曾担任外交和军事职务,后废黜狄奥多西三世并继位。——译注

欲，全凭着新阐释者们的兴趣和性情；这并不是历史，也不是科学，只是一些反复无常的自我表现，虽然惬意，甚至迷人，但毕竟不是学术，只是技巧而已。

我们的思想史是一连串交替的膨胀期和紧缩期；当想像力牺牲了认真的观察和细节而过度泛滥时，就会有向着严谨的品质和朴素的事实的健康回归；当对这些事实的描述变得过于苍白、单调和迂腐，公众开始疑惑为什么这么乏味的、与任何可能的人类兴趣联系这么少的一项活动竟然还值得从事时，就会出来某个麦考利[⑦]、蒙森、米什莱或皮烈，以某种宏大的综合重述事实，使厌倦的读者恢复对史学的信心，因为它记录的是活生生的人的活动，而不仅是他们生活中冷僻的一角，后者如此孤立，被如此任意地从生活的其余部分抽离，已经不再能解答人们对过去可能提出的任何合理问题了。尽量少说（稳扎稳打，尽量不在真相上冒险）和尽量多说（我们能说多少就说多少，尽量不省略）之间总有摇摆，我们永远在两方面之间游移：一方面怕说得多于我们确知的，所以尽量少说，尽最大的能力做到几乎什么也不说（不管多有兴趣说）；另一方面正好相反，是努力地以真实的语言描述过去，赋予它活的外观和可辨的人的气息，甚至冒着一种必然的风险，就是说得多于我们能够通过可靠的"科学"方法知道的，而且为此调动了那些评估和分析事实的方法，它们虽然内在于我们作为彼此相关的人的一般日常经验中，即内在于人类全部的智力、想像、道德、艺术和宗教生活中，但未必能通过一次纯粹以确证事实为目的的周密审察。在特定的时期，随着他

---

⑦ 麦考利（1800—1859），英国政治家、历史学家、辉格党议员，曾任职于印度总督府最高委员会（1834—1838）、军需总监（1846—1847），著有《英国史》、《古罗马之歌》等。——译注



们反对早先某种极端的趋势——或者是过度表现或幻想泛滥，或者是过于严厉刻板地憎恶想像——历史学家们会相应地偏向天平的一头或另一头。 27

三

历史是人与人及人与环境之间关系的记录；因此，历史的真实也将是政治思想和行动的真实。对伽利略和牛顿以来的科学所取得的成功的自然景仰催生了那些新型的政治理论，它们假定人类遵循可以发现的自然规律，人的痛苦应归于他们的无知或邪恶，并可以像他们身体的疾病那样，用适当种类的社会医药治愈，即根据制定的计划，通过对人类生活进行特殊的重新组织，使人们变得幸福和高尚。甚至，如果人们关于自身的知识能够用阐述关于自然物的知识的系统化方式阐明，人类或许能指望在改变自己的生活方面取得类似程度的成功。技术的胜利被理所当然地归因于对自然规律的充分了解，使得人们能够预测他们自己的行动和试验的结果。他们知道人不是万能的，但能够在合理的误差幅度以内预见在人力所能及的限度内，他们可以做到什么。然而，每次将上述这一方法运用于人类生活的时候——最突出地是在 1789、1792、1793、1848 和 1917 年——结果却都很少符合那些进行残酷的社会试验的人类工程师的愿望。法国大革命并没有确立它的缔造者——他们脑子里装满了当时的关于人的科学——所希望和预期要创立的东西；自由、平等、博爱没有分别得到实现，更谈不上一起实现。是什么出了错？关于事实的知识不够？百科全书编撰者提供了错误的假设？其中的数学计算出了错？

那些相信人类的生活能够由科学家来控制和规划的人们认

为他们发现了错误所在：没有充分注意经济上的实际情况。巴贝夫就曾这么想，这引起了1848年6月巴黎短命的起义；但比起之前的那一次，这次是更大的失败。这次谁对失败负责呢？马克思主义者已经有了答案：支配人类发展的原理是经济原因
28 决定的阶级之间的冲突；这点一直被头脑浅薄、不谙世事的政治家们忘记或者忽视了。用这一决定性的洞见武装起来的实验者们是不可能失败的；他们带着无比的自信，认为所有相关的知识都在他们支配之下——他们清楚自己在干什么，他们能够通过计算预测结果——以同样的无比自信，1917年布尔什维克革命发动了，但不久以后，革命并没有产生缔造者期待的结果，而是在一个比以前任何革命都要惊人的规模上失败了。

这些革命并非没有作用：1789和1917年的革命分别摧毁了一个旧世界，逐个"清洗"了全部的阶级，十分剧烈而永久地改变了这个世界；但是革命计划中积极的要素——改造了的人、全新的道德世界——显然没有实现。每次革命都有人诅咒或是称颂，但最终结果与其受害者最恶毒的预言及其领导者最光明的希望，似乎都相去甚远。有些东西是算错了，有些东西证明是所用的社会算术难以处理的。每一次，革命的发动者都发现被自己释放出来的力量卷向某个他们不曾想到的方向。一些革命者被这些力量毁灭，另一些试图控制它们，却反而完全被它们所控制，无论他们怎么努力去驾驭那些狂风骤雨。这些重大事件的旁观者们有的已经胸有成竹，提出各种专门假说来为每次失败、每次挫折进行解释或开脱。有的则陷入某种宿命论，放弃了一切努力，不再试图去理解无法理解的东西。还有的人想通过大结论、大模式摆脱困境，其结论涵盖范围如此之广，其模式跨越数百上千年，结果那些表面上的小泡泡——战争和革命——根据被认为是一个整体的宇宙大趋势，统统都被"抵消"了。参与

其中的想像力是无比巨大的，但它在解释具体事件——我们时代的各次大革命——时的价值相比而言却很小。

所有改进人类的计划，从最革命、最激进到最温和的改革，都认为自己或多或少地理解了社会生活的发生方式，都对什么行动将产生什么结果作了假设。这类社会观和关于改造社会的最有效方法的假说，表现为得到明确阐述的理论的形式，所以相应地也只考虑或主要只考虑社会生活中最容易被人注意的那些事实，也就是说，不过是那些——由于我们已经在前面说明的原因——既不是最明显又不是最不明显，而我们又不得不注意的 29 事实（例如，那些新近变化最大的，或者对我、我所属的阶级、我所属的教会或我所从事的职业希望促进的事情有最明显的阻碍或帮助作用的事实）。而且所说的这些事实属于最容易抽象和概括的一类——所以最适合各种有关社会、历史以及政治发展和变化的理论。一切理论都需要高度的抽象，因此那些以这类理论作为行动基础的人倾向于主要注意一种情况中适于抽象的方面。这就是我们所说的上层——外部的、能够公开考察的社会现实。在它们下面，在越来越复杂的各个层次上，是一张错综复杂的关系网，涉及各种形式的人类交往，越往下就越难以清楚地分类；理论家越是想弄清它们的结构，它们在他的的视野中就越模糊；他越是试图分析（多少是被任意定义的）具体社会单位的全部个性——真实的、独有的、不同于所有其他社会单位的特点，这张网的结构就越复杂的，组成它的微粒就越细小、众多和难以捉摸。但“上层”与“下层”的区分显然是人为的：每个理论家都为了他有限的目的以他自己的方式进行抽象，但抽象可能的方式确切地说是无穷多的，联系社会经验要素的线索，各种层次、相互关系、相互作用是非常多的——无论有多少理论之网，都决不可能把它们打尽。

例如，作为某次革命的根据的政治理论只关注在上的、公开的层次的某些方面；由于革命者的运气、能量、技巧和决心，这一层次被根本地改变了；某些制度被适当地摧毁了，由另一些来代替；人们的生活变了，灌输和实施了新的思想及政策。但这一巨变必然地——如果我们可以继续使用这一比喻的话——撼动了生活较下面的层次。社会结构垂直地来看是连续的，上面的变化会导致强烈的震动传遍整个社会肌体。如果顶层的革命非常剧烈，它的影响会直达最底层——社会生活最不起眼的角落。革命理论家们大概觉得自己能预先估计到他们的新模式对社会结构中他们观察得多少算是比较清楚的那些部分会造成什么影响——他们的理论对此有所阐述——但他们没有能够预料到他们的行动对各个较隐秘的层次的影响，以及这些反过来又会以什么方式影响他们所熟悉的层次。他们的行动的影响范围必然比他们所能知道的要大得多。那些因为不够清楚所以难以考虑在内的不易察觉的过程，自然地会引起难以预料的后果；结果这成了所有大革命——发动起来以根据某种方案创造一个新天地的扭转乾坤的运动——通常的历史了。它们虽然有时的确永远地推翻了现存的形式，但更多地却是导致了完全陌生、出乎意料的形势，与革命者及其反对者所预料的都相去甚远。方案越抽象，越不适应曲折缠绕的真实人际关系，其总体效果离理论家们呆板的信念就越远。

大部分人还觉得自己比较实际，他们对理论家们竭力主张的社会计划的解决方法不以为然——普遍不信任知识分子和教条主义者——因为他们觉得这类方案将人类生活复杂的结构过于简单化了。它们没有遵循生活的结构轮廓，而是企图改变生活的结构，削足适履，使它符合计划本身的简单和对称性。这种做法没有充分注意无定形的人类生活的生动现实；而这些计划

越是不能产生预计结果,理论家们就越是恼火,越是想把现实强塞进某个预想的模型中去——他们遇到的抵抗越多,企图制服抵抗的努力就越暴烈,反抗、混乱和难以形容的苦难就越多,偏离原来的目标就越来越远,直到试验的结果变成了谁也不曾想要、谁都没有计划或预计到的东西,最后往往成了制定计划的人与计划的牺牲品之间在一种双方都不堪忍受、都无法控制的事态下痛苦的、毫无目的的争斗。

如果那些教条、理论和抽象概念有可能是正确和真实的——如果存在一门研究社会的自然科学,而且我们有可能相当精确地预测激进行为的结果——那么为什么"教条主义者"、"狂热的空想家"、"抽象的理论家"等都是明显的贬义词?为什么不应该将那些教条施用于社会?我们并不因为物理学家们信仰物理学的学说而责怪他们;我们并不因为天文学家们忠实于数学方法而谴责他们;而一旦经济学家、社会学家或政治理论家获得了足以改变我们生活的力量,人们就变得疑虑重重、忿忿不平、坐立不安。这部分地可能是因为天生的保守、不喜变化,下意识地坚持他们自己的"常识"理论,也完全有可能是因为对旧体制抱着愚蠢的、没有头脑的信仰和愚忠,不管它多么残酷、不公和可怕。但是对教条的这种抗拒不应完全归咎于愚蠢、平庸、既得利益、狭隘的个人主义、无知和迷信等等;一部分应归因于人们对于什么样的行动往往导致成功的结果、什么样的行动往往失败有着自己的信念——归因于对失败的革命的记忆;归因于为了实现爱的国度曾经血流成河,但理想不仅没有实现,而且导致了更多的流血、更多的苦难。这种态度背后是一种正确的感觉:治国之术——统治和改变社会的艺术——既不同于学者的学问也不同于科学的知识;天才的政治家和那些学科的大师们不一样,不会直接地传授他们的知识,不会教授一套具体的规

31

则，不能将他们干的一切事情都以一种可以被别人轻易学会的方式阐述出来（这样我们就不必再做同样的事了），或者传授一种方法，任何有能力的专家在他们之后都可以运用，而不必具备最初的发明者或发现者的天才。所谓的政治家的智慧、政治手段，与其说是知识不如说是理解力——对某些相关事实有着某种理解，使具备这种理解的人能够判断什么东西才是彼此适合的：在具体情况下能做什么不能做什么，哪种情况下采取什么手段才可行、它会起多大作用，并不需要他们有能力解释是怎么知道这些的，甚至都不必解释他们知道什么。是什么使我们将奥古斯都、法王亨利四世、黎塞留、华盛顿、加富尔同莱顿的约翰[8]、奥地利皇帝约瑟夫二世、罗伯斯庇尔、希特勒、斯大林等人区别开的？在某种意义上，后面这些人毫无疑问与前面的那些人一样非同寻常。那前一类人成功的"秘密"是什么？他们怎么知道该做什么、何时去做？他们的事业为什么就能成功，而与他们同样坚决、博学和无畏的人的事业却失败了，往往只留下人类难以形容的痛苦作为纪念？

一旦我们追问"秘密"是什么，就会明白，没有也不可能有秘密；我们想知道这些人用了什么诀窍解开他们自身境况的谜团，32 而实际上并没有诀窍。植物学是一门科学而园艺不是；在只能看到表面现象的情况下，行动以及行动的结果取得成功，肯定有一部分是因为运气，但一部分也要归功于行动者的"洞察力"，即对"上层"与"下层"之间关系的一种理解，对组成个人和社会生活的各种不可胜数、微不足道的因素的一种近乎本能的整合（关于这点，托尔斯泰在《战争与和平》的"跋"中讲得很精彩），其中

---

⑧ 莱顿的约翰（1509—1536），荷兰再洗礼派领袖、发动明斯特起义（1534），后被镇压。——译注

运用了各种技巧——观察力、实际知识，最重要的是经验——我们所讲的时机感、对人的需要和接受力的敏感、政治和史学上的天赋等等都与此有关，简而言之就是人的一种智慧，管理自身生活或使手段符合目标的能力，正如浮士德发现的，它们与纯粹的关于事实的知识——学识、科学——根本就不能等同。各门科学中和学术的发展过程中的试错法，这里也有。卡尔·波普尔所称的假定—推理方法以及正统意义上的演绎和归纳，在其中扮演主要角色。但除此之外，还有一种即兴发挥，即时应付，能够估量形势，知道何时行动、何时静候的因素在里面，这是任何程式、秘方、万灵药或把具体情况都看成体现普遍法则的实例的那种手段都无法替代的。⑨ 33

---

⑨ 这种知识，或实践才华，政治家和历史学家若要做到理解自己的或其他时代的、过去的或是将来的社会，同样都需要，它不同于吉尔伯特·赖尔在"知其然"和"知其所以然"之间作著名的区分时所提到的。懂得如何去做一件事——具备或掌握一门技巧或诀窍——并不表示有能力说明人的实际行为的原因；会骑车的人不一定能解释自己在干什么或者自己的行为怎么能产生他所希望的结果。但当一个政治家处于紧要关头、被迫选择何去何从，或一个历史学家拒绝接受对过去事件的某种解释，认为它不切实际或肤浅、因为事情不可能以它所述的方式发生，或那种解释没有揭示真正关键的因素之间的相互关系时——这位政治家或史学家在某种意义上的确对形势作了判断、评估，所以才能够应答对手，解释为什么不用其他方法解决问题，但除了在某种微不足道的程度上(肯定不是在科学家或学者们能够接受的程度上)，他们无法根据理论或知识体系证明自己所说的话的真实性。尽管如此，以学术研究为例，其中就有一些实例与我所讲的那种理解力有很强的可比性。例如，学者修订一份错误百出的文本的过程在我看来与分析或判断一种社会形势不无相像。这里，同样地，人肯定不能脱离方法和科学体系：手稿上的符号与其他符号相比较，句子结构与其他结构相比较；归纳能够替代记忆，假设—推理的证明方法替代猜测。然而，当理查德·波尔森修订阿里斯托芬的文本获得了惊人的成功时，他对阿里斯托芬的风格的体会——知道阿里斯托芬可能说什么话，不可能说什么话——不可能由一台"人工脑"来完成，不管往里面输进去多少关于古希腊喜剧的概论，往里面加进多少手稿、纸草文和评论版本。如果没有渊博的学识，波尔森也许不可能构思出解决问题的办法，但他能够解决问题，靠的是能够整理无数杂乱无章的数据资料——

十八世纪的理性主义者并非没有理由地被指责为无视这一真理，他们认为社会和个人生活中的现象就像牛顿体系里的天体那样，能够以初始条件加上科学法则演绎出来。他们所无视的真理就是：在一般概括和具体情况之间存在着巨大的差距——前者简单明了，后者极其复杂。但在他们的批评者当中，有一些人自己也好不到哪儿去。毫无疑问，爱尔维修、罗伯斯庇尔、孔德和列宁的错误在于认为应用科学将解除人类的一切痛苦。而柏克、迈斯特、托尔斯泰和 T. S. 艾略特虽然看到了这种立场的错误，他们自己却往往认为，虽然科学的钥匙并不是真正的钥匙，但另有某种解开谜团的真正方法——或者依靠传统，或者依靠天启与信仰，或者依靠对生活的“有机”看法，或者依靠返璞归真和单纯的基督教信仰，或者依靠悟到基督教文明的潜流。但如果我们是对的，那么所有这些解决方案原则上都是错的。

34

然后就是采取关键的一步，或者说经历关键的体验——以区分出并对自己说明一种模式，它提供了所有或者大部分的所需结果。我们称他的猜测是得了灵感，就是这个意思。有许多阿里斯托芬的风格特点以一种半有意识的方式参与他的想像活动，从理论上讲它们是可以被暴露、列举出来和分类的，它们之间的联系也是可以系统地被研究出来的。但这在实践中显然是不可能的，因为那些事实太微小、数量太大、善于作此类究根问底活动的人太少，等等。当涉及历史和人类活动问题的解决时，情况也非常相像。从某种意义上说，并没有任何实际经验可以解释为什么这些解决过程是无法描述完全的，为什么不能将它们归约为科学，为什么天赋、灵感和想像的工作——无论是概括、抽象，还是小心仔细地将碎片拼合成一种模式——不应该由机器来做。但是，如果要使这些成为可能，我们的经验就得完全不同——它多侧面、“多层次”的结构必须根本改变。而且，如果考虑这样一些剧烈变化的可能性（想像力是难以涵盖的），称它们为经验的或许并不正确。它们属于正常人类经验最终的、最一般的特性，基于迄今的人类经验我们尚不能假定它们是可变的；这些特性有时作为范畴而不是经验事实为人们所知。

现实感是无可取代的。[10] 许多活动可能都是它的预备，就像考古学和古文字学是历史学的预备。史学家和活动家们从一切可能的地方获取信息。科学的和统计学的方法，乃至极微小的生平细节——都是有用的，都可能增加这种是什么东西就归属什么地方的感觉。甚至可以说，如果没有起码的这类普通信息，剩下的就只有无知。尽管如此，如果说使我们能够洞察实际的人与物之间关系的现实感或历史感就是对细节的熟悉，那么所有的理论相反地处理的是一般属性和理想化了的实体——它们处理的是普遍性的东西。

很多思想家都看到了这一点，但只有黑格尔试图融合两者。他把普遍的说成是"具体的"，他摒弃了实际的科学，因为它处理的是抽象概念，转而宣扬另一种潜在的、完全是更高级的科学，它在仍然是普遍性的同时，将使得科学家们（即形而上学家们）能够循着万无一失的步骤推理，一直到达具体事物的本质——也就是实际情况的核心，完全掌握具体现实的复杂性、完整性和丰富性，就像他们严密掌握演绎体系那样明确、详尽，在论证上同样确定无疑。这一怪异的悖论产生了一种心态，其中相互矛盾的属性——形式的与材料的；理论与实践；推理与直觉；此时此地的实际情形与彼时彼处的、被时空隔开的事物；思考与观察；实际经验与概括抽象；主体与客体；词与物——所有的一切都被宣布为一体的和不可分割的，是某种先验的智慧、自我觉醒的"精神"的对象，这种智慧或精神将取代所有企图依次处理现实的各种碎片（更糟糕的是仿佛每片都包含着一个整体）的那些蹩脚的零碎努力。然而，黑格尔只不过妄图用感觉上的魔术戏

[10] T.S.艾略特说人们无法直面太多的真实，但伟大的史学家、小说家及其他类型的艺术家确实比一般人要更多地直面真实。

法快刀斩乱麻地解决问题，就在这一努力中，黑格尔更进一步地 35 暴露了他那个时代实证主义的夸大其辞的主张，它们将所有的知识都等同于自然科学方法，其最高点是由涵盖全宇宙、能够解释其中一切的概括性命题组成的体系。

我们这个时代的大部分乌托邦是这种实证主义的结果。当我们把一位思想家叫做不切实际的社会改革家，或者当我们指责某位历史学家对史实的说明不切实际、过于教条的时候，我们是什么意思？毕竟，没有一个现代的空想社会改革家可以被指控妄图违抗物理学规律。现代的空想社会改革家无视的不是万有引力或电磁学之类的规律。那么，着迷于那类大体系的人违反的又是什么呢？肯定不是社会学规律，因为甚至用最不严格、最印象式的“科学”步骤确立的这类规律都还寥寥无几。甚至过分相信社会学规律的存在，常常就是缺少现实态度的标志之一——实干家们每一次成功地向它们发起挑战，推翻又一个错误的社会学模型的时候，都说明了这点。这么说似乎更正确：成为空想的社会改革家，就是主张实际上走不通的路是可以走的，而且是从理论的前提出发坚持这点，悍然不顾实实在在的“现实”证据。拿破仑或俾斯麦在抱怨耽于理论的空谈家的时候，他们想说的肯定就是这个意思。

违背我们的意愿，使本来可取的计划在明智之士看来行不通，使仍然坚持实现它们的人容易被人称作可笑的空谈家、盲目的空想社会改革家的，都是些什么现实呢？毫无疑问，在争论什么可行什么不可行的过程中，我们常说这个或那个计划“必然失败”——也就是说，计划的根据是认为人的意志和人的组织会强大得足够实现这个或那个目标，而实际上这是做不到的，因为更强的力量将压垮和击败人的意志和组织。这些力量是什么？为什么像俾斯麦、索尔兹伯里勋爵、亚伯拉罕·林肯这样的人对它



们了如指掌，而完全着迷于理论的狂热分子却不了解它们？

对于这个问题，至少下面这种答案肯定错了：因为俾斯麦掌握了这些狂热分子没有认识的规律，他和他们之间是牛顿或达尔文与前科学时代星相学家或炼金士之间的关系。并非如此。如果我们掌握了规律，支配社会或个人生活的各种规律，我们就可以像利用其他规律征服自然那样来利用它们，通过发明充分考虑到上面所说的那类力量——充分考虑到它们之间的关系和 36 代价高昂的后果——的方法，在社会规律允许的范围内行事。但我们所缺的，恰恰是这样一门可靠的社会技术。没有人真的会以为俾斯麦比孔德这样的人对社会动力学规律懂得更多或掌握得更好。相反，正因为孔德相信这些规律而威廉·詹姆士不信，所以前者被指责为空想家。当我们说某种进程是不可避免的，当我们警告人们不要拿自己的意愿去和大势所趋的力量鸡蛋碰石头，因为人不能或不能以他们希望的方式改变后者时，我们的意思不是我们已经懂得事实及规律并遵循了它们，而是我们不懂；就是说我们知道在潜在的改革家可能指向的事实之外还有许多未知因素，我们察觉到它们的总体趋势，其确切的相互关系我们却无法阐明；如果行动的时候只把清晰可见的"上层"因素当做是重要或关键的，无视那未开拓的偏僻领域，就会使计划好的改革遭到挫折，甚至导致意想不到的灾难。当我们想到理想化的社会改革家在毫无成功希望地进行推翻制度或改变人性或国家性质的努力时，让我们觉得悲哀的不是这些人对于人们已经掌握了的规律视而不见、公然违抗，而是他们用关于部分事实的知识去解释一切；他们没有意识到也不承认我们的知识是多么有限，甚至连清晰可见和并非清晰可见的事物的关系这样我们还能指望拥有的知识，都无法用规律或概括的形式阐明；相反，他们伪称一切需要知道的都已经知道了，自己正睁大眼睛

在一种透明的介质中工作，面前的事实与规律摆得一清二楚，而不是在昏暗的光线下摸索前进——但实际上他们就是在摸索前进，人不可能不这么摸索着前进，在昏暗的光线下一些人或许比别人看得远一点，但每个人的眼光都是有限的，而且，他们就像雾中的领航员，必须依赖一种大体感觉，并有可能借助于前人用不同手法绘制的各种地图，以及对他们所碰到的情况只能提供最一般信息的工具，决定自己身在何处，如何在这样的气候、这样的水域中航行。

十九世纪的伟大体系建构者、黑格尔主义者、实证主义者，最重要的是许多马克思主义派别的最大和最不幸的错误之一，是以为如果我们说某事不可避免，我们就是要指出一条规律的存在。自然科学当中几乎不使用必然性的概念，在那儿把“必然”等同于“符合规律”大概是站得住脚的，也肯定是无害的；但在人类社会关系领域，情况似乎刚好相反。当我们谈及那些大到难以抗拒的力量时，我们的意思不是已经碰上了一条“铁的规律”。我们想说的是，关于某种情况有太多东西我们不知道，而只能大概地揣测，而且我们的意愿和掌握的手段也许并不足以有效地克服那些未知的因素，它们之所以危险，常常正是因为它们太难以分析。我们理所当然地钦佩那些政治家，他们没有妄称发现了规律，却能比别人更好地实现自己的计划，因为他们对这些未知和半未知的因素的特征，及其对各种实际形势的影响，有着卓越的感觉。他们是这样一些人：推测某种故意的人类行为对他们所面临的形势的具体结构会产生什么影响，然后估量这种结构，看自己或别人通过决心和行动能在多大程度上改变它——由相互作用中的人的因素和非人的因素形成的结构——而不借助于法则或理论；因为涉及的因素处于清晰的科学图景水平以下，正是极其复杂、极其繁多、极其细微的一类，无法提炼

为一个优美的、可由数学处理的、演绎的自然规律体系；这类因素之所以“令人敬畏”、“不可违抗”、“不可避免”，正是因为其结构是不透明的。我们无法准确地判断这结构到底会有多大弹性，因为任何企图影响它的努力都是一次冒险，后果无法确切预料——而如果真的存在所谓的社会规律，并为我们所掌握，而且我们也掌握了那些我们所谓的“必然的”因素，情况就会和现实完全相反了。

将我们生活在其中的复杂难懂的介质等同于遵循客观规律的事物——而规律本身是明确的——与我们通常的习惯不符。对马克思主义者，甚至所有相信社会或个人生活完全由至少在理论上可以发现的规律决定的人们来说，人类比在前科学式的自豪里设想的更加软弱；人的行为是可以预测的，人原则上可以做到无所不知。但是当我们以平常心想到自己，尤其是作为历史学家或实干家这么做的时候——就是说，当我们和具体的人、事、物打交道时——我们眼里就是一番很不一样的景象了：人们不受什么自然法则控制；很多人并非因为忽视规律，而主要是因为不顾人类行为的后果而失足犯错、遭到失败、彼此伤害；那些最成功的人（除开或许是不可或缺的运气）则既有意志 38 力，又有一种非科学地、非抽象地评估具体情况的特别能力；由此产生了人的另一种形象：我们是自由的，有时候很有力，但多半是无知的，这与将我们视为虚弱的、被决定的、具有通晓一切之潜力的科学观点刚好相反。

后一种看法与我们所看到的生活现实显然无法吻合，这使人们对试图概括历史或政治活动的科学家们疑虑重重。他们的理论被指责为愚蠢、教条、不切实际。这其中的意思是，根据科学家的这些意见提出的所有改革方案，不管是左翼的还是右翼的，都没有能考虑到要在实际当中做成任何事情——不管是好

事还是坏事——都必需的惟一方法、取得发现的惟一途径，以及历史学家们对于问题的适当回答，亦即：人们做什么？承受什么？为什么做以及怎么做？认为这些问题可以通过阐发一般规律来回答，而根据这些规律又能够成功地推测个人与社会的过去和将来，正是这种观点导致了理论上和实践中的很多错误观念：导致了凭空想像的、伪科学的关于人类行为的历史和理论，它们为了做到抽象化和形式化而牺牲了事实；更导致了基于对美好结果的顽固盲信而进行的革命、战争和意识形态斗争——这些巨39 大的错误观念夺去了无数无辜的人们的生命、自由和幸福。

政治判断力

在政治活动中，怎么算是有好的判断力？怎么才算有政治智慧，或者说有天赋、是个政治天才，哪怕只是具备足够的政治能力、会办事？或许找到答案的一个方法，就是想一想我们在谴责或怜悯政治家们缺乏这些才能时都说了什么。我们不时抱怨偏见或激情使政治家盲目，但对于什么盲目呢？我们说他们不了解所处的时代，与“事实的逻辑”背道而驰，或者“企图回到过去”、“违背历史潮流”；说他们不是无知，就是愚不可教，或者就是不切实际的理想主义者、空想家和乌托邦主义者，沉醉在神话般的过去或者某些无法实现的未来的迷梦之中。所有这些说法和比方都似乎预设存在某种知识（批评者自己多少了解一些），这些不幸的人们不知何故就是没有掌握，而人要避免挫折，就必须首先懂得它们：无论是人力无法改变的某个宇宙大钟的不变运动，还是时空——或某些更神秘的媒介，譬如“精神王国”或“终极现实”——当中事物的某种模式。

但这是什么知识呢？是一门科学知识吗？确实存在有待发现的规律、有待学习的规则吗？能不能教给政治家一些称作“政治科学”的东西，即有关人与人之间以及人与所处环境之间关系的科学，像别的科学一样，包含根据法则组织的成体系的已证明的假设，让人利用进一步实验和观察，去发现别的事实和证明新的假设？

毫无疑问，霍布斯、斯宾诺莎以及他们的追随者或公开或隐[40]蔽，以各自的方式，都持有以上观念——一种在十八、十九世纪蓬勃兴起的思想，当时正值自然科学声望日盛、不能归入某一自然科学门类便不配称为“知识”的主张甚嚣尘上之际。较有野心和更走极端的科学决定论者——霍尔巴赫、爱尔维修、拉美特利——当时认为，只要具备关于普遍人性和社会行为规律的足够知识，再加上关于特定时间里人的状态的足够知识，就能科学地推算出这些人，或者不管多大一群人——整个社会、整个阶层——在另一组特定条件下的行为。有人持这样的论点，在当时听来相当合理：正如力学知识对于工程师、建筑师或发明家不可或缺，社会力学的知识对于任何想要驱动大群人干这干那的人——譬如政治家——也是必需的。不然，除了偶然的印象、模糊不定的记忆、靠臆测判断、凭经验行事和不科学的假设之外，他们还有什么可依靠呢？手头没有适当的科学方法可用，那也只好将就用这些了；但我们应该明白，这比原始民族或者中世纪黑暗时代的欧洲居民对自然的胡思乱想——这样荒诞落后的认识工具早就被真正的科学最初的进步淘汰了——强不到哪儿去。直到今天（在高等学府中）还有持以上观点的人，并仍然坚持这样的想法。

野心较小的思想家们，受十八、十九世纪之交生命科学开山者的影响，将社会科学看作更像是一种社会解剖学。做个好医生，懂得解剖学理论是必须的，但又是不够的。因为还要懂得如何将其应用于具体病例——罹患具体种类具体疾病的具体病人。这不能全都从教授那里或书本上学到，它要求有相当的个人经验和天资。然而，无论经验或天资从来都不能完全替代一门发达的科学知识——比如病理学或解剖学。只知理论或许不足以救死扶伤，但不懂理论却是致命的。相比之下，没有政治眼

光、缺乏现实性、乌托邦主义、妄图阻碍进步等毛病会被认为是 41
由于不懂或蔑视社会发展规律，即社会生物学（它将社会看作一个有机体，而不是一部机械装置）规律，或相应的政治科学的规律。

十八世纪倾向于科学的那些哲学家们热情信仰的就是这些规律；他们还试图完全以可以确认的教育和自然环境对人的作用、可以计算的情欲对人的影响等等，来解释人类行为。然而，这一方法在似乎最需要它提供解释的时候——雅各宾恐怖时期当中和之后——却最终只能解释人类实际行为中极小的一部分，很显然没有能预见或分析诸如民族主义的膨胀和暴虐、各个文化的独特性及文化之间的冲突、导致战争与革命的事件等等重大现象。它对广义上的精神或情感生活（无论是个人的还是各民族的）以及非理性因素难以捉摸的作用的了解显得那样贫乏，于是新的假说合情合理地乘虚而入，占领阵地，每一种都声称推翻了所有别的假说，是这一问题上最终的、决定性的说法。

以救世主自居的布道者（先知）们，如圣西门、傅立叶、孔德，教条主义的思想家如黑格尔、马克思、斯宾格勒，有历史头脑的神学思想家从波舒哀到汤因比，达尔文学说的推广者，社会学或心理学这个或那个权威学派的信奉者——所有这些人都试图补救十八世纪哲学家的那些失败，建立一种名副其实的、成功的社会科学。这些十九世纪新的布道者们每个人差不多都宣称独占了真理。他们的共同之处是，相信存在一个放之四海而皆准的规律，并且有一种独到方法可以把握它，关于这一方法的知识会让政治家少犯很多错误，使人类避免许多可怕的悲剧。

人们并未否认，像柯尔贝、黎塞留、华盛顿、皮特或俾斯麦这样的政治家似乎没有这种知识也干得相当不错，就像发现机械原理之前显然已经有人造桥，看起来不懂解剖学的人也曾治愈

疾病。人们承认，天才个人灵感乍现的推测和他们的天生技能可以做——而且已经做了——很多事情。但是，特别是在临近十九世纪末，有人认为知识的来源不能再如此不稳定。一些乐观的社会学家认为，这些伟大人物行动时所依据的原理，即使他们自己不知道，也是可以抽象并简化为一门精确科学的，很像当初确立生物学或力学原理时的情况。

根据这一观点，政治判断力不必再是直觉、天赋、灵感乍现和无法分析的天才的神来之举。相反，它从此应该建立在确实的知识基础之上。至于这一新知识是经验的还是先验的，其根据是来自自然科学还是来自形而上学，意见大概会有分歧。但它的这两种形式分别相当于赫伯特·斯宾塞所说的社会静力学和社会动力学。运用它的人即是“社会工程师”。神秘的统治艺术将不再神秘，它可以传授、学习和应用。这只是职业能力和专业化的问题。

这一论点本来可以让人觉得更可信，假如新发现的规律不是无一例外地最后或者成了老生常谈——比如“革命之后大多是倒退”（实际上等于重复“物极必反”、“否极泰来”这些老话）——或者被事实不断地、毫不留情地推翻，剩下的只有理论体系的废墟。大概没有人能像我们这个时代的大独裁者们那样彻底地动摇了对一门可靠的关于人与人之间关系的科学的信心。如果说对历史规律和“科学社会主义”的信仰的确帮了列宁或斯大林，与其说它是作为一种知识帮了他们，不如说它像被狂热信仰的其他任何教条一样，几乎只能为这些铁石心肠的人助纣为虐，即为无情的行为辩护并压制怀疑和良心上的不安。

斯大林和希特勒可以说都彻底摧垮了一度辉煌的历史无情规律的大厦。希特勒几乎成功地达到了他宣称的消灭法国革命成果的目标。俄国革命猛烈地改变了整个西方社会的前进方

向,使其偏离了到那时为止对大多数观察者还是相当有序的轨道——将它推入了一场无章可循的运动,接着便是戏剧性的崩溃,这是无论马克思主义的还是其他"科学的"预言家都丝毫没有料到的。把过去安排得整整齐齐,这相当容易的——伏尔泰有一句讽世名言,大意是历史就是在死人身上玩弄的许多鬼把戏,这话看来肤浅,却自有深意。[①] 但是,一门真正的科学不仅要能够重构过去,还要能够预测将来。对事实进行分类,把它们码放整齐,还远不是一门科学。 43

我们知道,十八世纪中叶毁灭里斯本的大地震,动摇了伏尔泰对人类必然进步的信仰。同样,我们所处时代的大规模毁灭性的政治动乱,使人极大地怀疑能否建立切实可行的人类行为科学来指导实干家们——无论是工业家、社会福利官员还是政治家。显然必须重新考虑这个问题:建立一门精确的社会行为科学只是个时间和才智的问题——看来这种设想不再是不证自明的了。这一科学应该寻求什么方法?显然不是演绎式的:没有现成的公理,从中可通过公认的逻辑规则推导出所有人类行为。甚至最教条的神学理论家也不会夸这样的海口。那么是归纳式的吗?以调查收集的大量经验数据为基础得出的规律?或者以不太容易适用人类社会事件复杂性的"假说—演绎"方法为基础?

理论上,这些规律无疑应该是可以发现的,但在实践中看起来就不是那么有希望。如果我是一个在紧急关头面临痛苦抉择的政治家,我大概不会觉得做下面这些事情有什么用——即使

---

① "Un historien est un babillard qui fait des tracasseries aux morts."("历史学家就是在死人身上纠缠不休、喋喋不止的人。")《伏尔泰全集》,卷 82(日内瓦和多伦多,1968),452 页。

我花得起那么长时间等待答案：雇用一批政治科学家，为我从过去的历史里搜集各种和我的情况类似的事例，我或他们要概括这些事例的共同点，由此得出人类行为的有关规律。可用来进行这种归纳的——或者为了建立用以系统化历史知识的假说的——事例的数量有限，因为人类经验无比多样；进一步从这些事例中剔除所有那些各自独有的东西，只保留共同的东西，就只会剩下一点非常单薄的、经过概括的残渣，因为实在太不具体，根本无助于解决实际困境。

44 显然，重要的是全面了解一种具体情况的特殊之处，特定的人物、事件和危险，在特定时间特定地点起着积极作用的特定的希望和恐惧：1791 年在巴黎、1917 年在彼得格勒、1956 年在布达佩斯、1968 年在布拉格或 1991 年在莫斯科。我们不必系统地考察这些事件同其他事件、其他情形有什么共同之处，它们或许在一些方面相像，但也可能恰恰缺少在特定时间、特定地点造成差别的那点东西。如果我正拼命开车赶路，突然碰到一座摇摇欲坠的桥，必须马上判断它是否能承受我的重量，一些工程原理的知识这时无疑是有用的。但我还是等不及停下来勘察计算。对处于危机中的我有用的知识一定已经激发起了一种半本能的本领——就像在阅读的同时我能够不必知道语言的规则一样。

当然，在工程学中，一些定律毕竟还是可以系统化地表述出来的，即便我们不必一直把它们记在脑子里。而在政治活动的领域，定律实在是少之又少；手段就是一切。政治家——就像汽车驾驶员——之所以能获得成功，是因为他们不从总体上考虑问题，也就是说，他们根本不问一种特定情况在什么方面与人类历史长河中的其他情况相似或相异（而这是历史社会科学家或穿着历史学外衣的神学家，如维柯、汤因比等所热衷的）。他们

的长处是能抓住构成这一具体情况的各种特性的独特组合——只是这一情况，而不是别的。他们所谓的能力就是能理解一次特定运动、一个特定人物、一种独特事态、一种独特气氛，以及经济、政治、个人因素的具体结合等等的性质。而且，我们并不太相信这种能力真的可以教会。

比如，当我们说到对某些事情的异乎寻常的敏锐，我们就诉诸比喻。我们说一些人好像长了触角，用来向他们传递某种具体的政治或社会情况的轮廓和结构。我们说有的人具有不错的政治眼光、嗅觉或听觉，有的人具有可以由爱心、野心或仇恨激发的一种政治直觉，有的人有因为危机和险情而变得敏锐（或相反变得迟钝）的感觉，经验对这些来说是关键的，这是一种特别的才能，可能和艺术家或创造性作家的天赋不无相似。我们不 45 是指任何玄妙的或超自然的东西；我们不是指能够洞察平常头脑无法把握的东西的神眼；我们说的是其作用方式再平常不过、完全是经验的和准美学性的一些东西。

我们所说的才干首先需要一种整合大量混淆在一起的、不断变化的、多姿多彩的、转瞬即逝的、始终互有重合的信息的能力，它们数量太大、变化太快、相互混合得太厉害，所以不可能像对付大量蝴蝶那样一只只地捉住、用钉子固定然后加上标签。在这个意义上，整合就是将信息资料（通过科学知识，同样也通过直观感知）视为某种统一模式中的基本要素，彼此牵连，各有涵义；将它们视为过去未来各种可能性的征象；就是实用地看待它们——按照你或别人如何能够处理、将怎么处理这些信息资料，反过来它们又如何能够影响、将怎么来影响你或别人来看待它们。在这个意义上，把握一种情况就需要用眼去看，获得一种和相关信息直接的、几乎是感官的接触，而不只是认识它们的总体特征、对它们进行逻辑推演、作分析、得结论、构建有关它们的

理论等等。

能做到这点在我看来是一种天赋能力，类似于一些小说家的禀赋，它使诸如托尔斯泰、普鲁斯特等大作家传达出一种对生活本质直观的敏感；不只是记录混乱经验流的感觉力，而是一种高度发达的辨别力，无论从作家本人还是从所描写的人物的观点出发，都能一针见血，分辨出真正重要的东西。首先，这是一种敏锐的感觉，能把握哪些东西彼此适合、哪些东西是有渊源关系的、哪些东西是有因果关系的等等；懂得相同的事情在不同观察者看来如何不同，这又会对他们造成什么影响；知道人类和地理、生物、心理等等非个人力量打交道的各种具体情况的大致结果。这是一种对质量上的而非数量上的东西的感觉，是对具体的而非总体的东西的感觉；这是一类直观，不同于描述、计算或推理的能力；人们对它有各种叫法：天生的睿智、想像性理解、洞见、有眼光，甚至是容易让人误会的"直觉"（危险地暗示了某种几近魔法的能力），与它们相对的是一些迥然不同但也很了不起的优点，如理论知识和学养、广闻博学、推理和归纳的能力、智力

46 上的天赋，等等。

我力图描述的才能是成功的政治家——不管他们是邪恶的还是高尚的——对社会生活（或就此而言的个人生活）所具有的特殊理解力。具备这种才能的有俾斯麦（上世纪赋有可观政治判断力的政治家的突出典型）、塔列朗、富兰克林·罗斯福，此外还有加富尔、狄斯累利、格莱斯顿、土耳其之父基马尔等人，伟大的心理小说家们同样具有这种天赋，而它在更具备纯理论天才的人，如牛顿、爱因斯坦、罗素甚至弗洛伊德身上就明显欠缺。甚至列宁的情况也是这样，尽管他给自己压上了沉重的理论负担。

我们把这类能力叫做什么呢？也许叫实践智慧，或者实用

理性，反正是一种知道什么“行”、什么“不行”的感觉。首先，这是一种综合的而不是分析的能力，是获得某类理解的能力，就好像训兽员对动物、父母对孩子、乐队指挥对乐队的那种理解，与化学家对试管里药品的了解，或数学家对数学符号所遵循的规律的了解相反。缺少这种能力的人，无论他们拥有别的什么品质，无论他们多聪明、博学、富于想像、善良、高尚、迷人，无论在别的方面多有才干，要说他们政治上愚蠢，那是不错的——就此而言，奥地利的约瑟夫二世是愚蠢的（比起很多人，比如和他同时代的腓特烈大帝及俄国女皇叶卡捷琳娜二世，他在道德上当然更胜一筹，而那两位在达到自己的目的方面要成功得多，对人类也要亲近得多）；同样地，至少在实现积极目标方面，清教徒、詹姆士二世、罗伯斯庇尔（就此而言，希特勒等人最终也同样）被证明是愚蠢的。

那么，奥古斯都皇帝和俾斯麦明白，而克劳狄皇帝、约瑟夫二世不明白的，是什么东西呢？约瑟夫皇帝很可能智力上比俾斯麦更出色，书也远比他读得多，克劳狄知道的事情也许比奥古斯都要多许多。但俾斯麦（或奥古斯都）具有很强的天赋，能整合或综合拼构成生活各个层次的稍纵即逝、支离破碎的丝丝缕缕和散乱碎片，每一个人在某种程度上都必须不停地整合它们（为了起码的生存），而不去分析自己是怎么做到的，自己的活动是否有理论上的根据。这事每个人都要做，但俾斯麦是在远为广大的领域里做，视野涉及更多可能的行动方针，运用的力量远为巨大——以其手笔之大，气度之恢宏，堪称天才之作。不仅如此，那些需要整合的零星碎片——把它们看成与其他零星碎片中的一些相适合，而与另一些不适合；实际上就是看它们在现实里是否互相适合——那些生活的基本成分，我们在某种意义上过于熟悉了，我们与之过于形影不离，它们和我们太紧密无间，

47

它们构成了我们生活的半意识和无意识层次，因此无法清楚地加以分类。

当然，凡是能被分离、观看、检视的东西，就应该得到分离、观看和检视。我们不必装作不可知论者。我并不愿意像一些浪漫主义思想家那样说明或暗示：恰恰就在研究、分析和阐明等行为当中我们失去了一些东西，无知具有某种优点，道可道，非常道，也不知道为什么，反正说出来就是亵渎。[②]我认为这是错误的、完全有害的教条。能够阐明、讲清、并入相应科学部门的，当然就应该这么做。“为了解剖，我们谋杀”（‘We murder to dissect’）[③]，华兹华斯这样写道——有时我们确实这么做；但在别的时候，解剖揭示了真理。现实的大片领域只有科学的方法、假说和定理才能揭示、说明、解释甚至控制。科学所能取得的成就，我们必须欢迎。在历史研究、古典文学艺术研究中，在考古学、语言学、人口学、集体行为研究中，在人类生活和奋斗的许多其他领域中，科学方法能提供不可或缺的信息。

我并不同意一些人的观点，他们认为自然科学以及基于其上的技术，不知何故竟然扭曲了我们的见识，阻碍我们直接接触现实——“存在”（being）——苏格拉底之前的希腊人或中世纪的欧洲人所直面的现实。这在我看来是怀旧的自欺欺人，荒诞不经。我的观点只是，并非一切都能——实际上很多不能——在实践中由科学去把握。因为，如托尔斯泰很早就告诫我们的，组成生活的“粒子”实在太微小、种类太不相同、彼此交替得太

② 济慈写道：“所有魔法/一碰到冰冷的哲学不就都消散？……哲学会剪去仙人的翅膀，/规矩和绳墨可以征服所有神秘事物……”选自《拉弥亚》（*Lamia*，1820），第二部分，229行。（这里用的是朱维基的中译，见《济慈诗选》，上海译文出版社，1983年，204页。——译注）

③ 选自《扭转形式》（‘The Tables Turned’，1798）。

快、相互结合的情况太复杂，是我们的存在和行动太不可或缺的 48 重要部分，以至于根本无法得到起码的抽象化和最低的概括及定形——理想化地描述——而这是一切科学所必须的。虽然普鲁士腓特烈大帝和俄国女皇叶卡捷琳娜在法国和瑞士科学家的帮助下建立了科学院(至今仍举足轻重，享有盛誉)，但他们毕竟没有向法国和瑞士的科学家们求教统治之术。虽然社会学之父、杰出的奥古斯特·孔德本人掌握的事实和定律肯定远多于任何政治家，但他的理论今天不过是知识长河中一块奇形怪状、巨大而可怜的化石，博物馆里的一件珍奇而已，而俾斯麦的政治才干——让我再回来谈这位令人生厌的人物吧，因为他或许是十九世纪所有政治家中最能干的一位了——我们仍耳熟能详。政治的“自然科学”就跟伦理的“自然科学”一样荒诞无稽。自然科学不能解答所有问题。

我想否认，或至少怀疑，弗洛伊德一句断言的正确性，即当科学不能解释一切的时候，别的也不能。俾斯麦所深谙的，像达尔文、麦克斯韦尔这样的人就不需要明白。对于自己活动于其中的社会环境，俾斯麦就像雕塑家对石头和黏土一样了解，具体而言，即对德国人、法国人、意大利、俄国人的相关集团可能的反应了如指掌，而他在这方面的理解，据我们所知，并没有经过有意的推导，或小心参考历史规律或任何别的规律，也不求助于其他任何特别的窍门或偏方——不管是迈斯特、黑格尔、尼采、伯格森或一些他们现代的非理性主义继承者，还是他们的冤家对头——科学的支持者们——所推崇的。俾斯麦获得成功，是因为他有利用经验和观察准确推测事情发展结果的特殊才能。

科学家，至少是有科学家身份的人，并不需要这种才能。甚至他们的专业训练使得他们在这方面特别不适合。受过科学训练的人好像经常持有不切实际的政治观点，正是因为他们相信

在自己的专门领域里行得通的某些方法或模型可应用于一切人类行为，即便不是这种方法或模型，也会是另一种多少有些类似的方法或模型。如果自然科学家有时在政治上表现幼稚，大概可以归咎于不自觉却很有误导性地把在形式和推演性的学科或实验室中行得通的东西，混同于在人类生活的组织中行之有效的东西。

我再说一遍：如果否认实验室和科学模型为社会组织和政治活动做出了有价值的——有时是价值重大的——贡献，就是不折不扣的不可知论；但如果认为它们比任何其他形式的经验能教给我们更多的东西，则是一种同样盲目的教条主义，曾不时地在追逐千年王国的过程中，导致伪科学的疯狂对无辜人们的迫害。当我们说起1789年的法国人或1917年的俄国人，说他们太教条主义，说他们过于相信理论——无论是十八世纪的，比如卢梭的理论，还是十九世纪的，比如马克思的理论——我们的意思并不是说：虽然这些个别的理论确实有缺陷，但更好的理论原则上还是可以发现的，而且这些更好的理论将最终使人类获得幸福、自由和智慧，人们将再也不必那样孤注一掷地依赖于天才领袖的即兴发挥，天才领袖毕竟凤毛麟角，又那么容易患上自大狂的毛病或犯下可怕的错误。

我们的意思刚好相反：理论从这个意义上讲，在这些情况下一律都行不通。就好像我们要找一种品茶的理论、建筑的科学，其中要考察评价的因素太多，一切都取决于在我上面所说的意义上整合各种因素的技巧，无论我们的信条或者目的如何——不管我们是实用主义者、自由主义者、共产主义者、神秘主义的君权神授论者，或是那些迷失在某片黑暗的海德格尔式森林里的人们。科学和理论有时无疑会有助益，但它们不能哪怕是部分地替代一种感性的天赋，一种把握某种人类活动情况总体模

式和事物结合方式的能力——这是一种天生的才能，它越是明察秋毫，越是敏锐得不可思议，抽象和分析力似乎就越与之背道而驰，如果不是越与之针锋相对的话。

一个受过科学训练的观察者当然总是能分析个别的社会弊端，或提出个别的补救措施，但作为科学家，他无法预料运用一种特定的补救方法、消灭不幸或不公的一个特定来源对我们整个社会系统其他的——特别是鲜有关联的——部分会有什么一般影响。我们从试图改变目所能及者开始，我们的行动引发的 50 震动有时却直达全社会上下；我们从未留意的层次被扰动了，各种意外后果接踵而来。有关社会或个人生活上层表面与其余的、更疏远的层次之间的复杂联系（柏克也许是强调这方面的第一人，大概他的洞察力只是为他的传统主义目的服务）的半本能的知识，是出色的政治判断力不可或缺的组成部分。

我们有理由害怕那些太着迷于自己的设想，以致不注意改革的具体环境，忽略各种不可测因素的改革者——莱顿的约翰、清教徒、罗伯斯庇尔、希特勒、斯大林，等等。因为毫不夸张地说，他们不明白（也不在乎）自己在干什么。我们也更有理由信任同样大胆的经验主义者，如法王亨利四世、彼得大帝、普鲁士腓特烈大帝、拿破仑、加富尔、林肯、劳合·乔治、马萨里克、富兰克林·罗斯福（如果我们到底还是站在他们一边的话），因为我们看到，他们对手中的材料了如指掌。政治天才不就是这个意思么？人类其他活动领域的天才不就是这个意思么？这不是保守与激进、谨慎与大胆的区别，只是才能类型的不同而已。正如天才有别，愚蠢也不同类。其中的两种直接矛盾，而且方式古怪而荒谬。

悖论就是：在自然科学领域，可靠的定律和原理得到承认，就意味着它们已经通过正确的方法——科学专家们承认为可靠

的方法——得到了证实。否定或违抗这些规律和方法的人，比如相信地球是平的或不相信万有引力的人，被当然地看作怪人或疯子。但是，日常生活中，也许还有一些人文学科，诸如历史、哲学、法律等(它们不同于科学，大概只因为它们好像没有——或者干脆不想——为这个世界确立越来越广泛的普遍原则)当中，怪人和疯子就是异想天开的人，他们过于相信从陌生领域，通常是由自然科学而来的定律和方法，并无比自信且有些机械地运用了它们。生活的——也是政治的——艺术，以及一些人文学科中的艺术，毕竟都有自己独特的方法和技巧，有着它们自己的成败标准。乌托邦主义、缺乏现实性、判断力差等毛病不在于没有成功地运用自然科学的方法，而是相反过度地运用了它们。这里，失败源于抗拒各自领域中最行之有效的东西，源于忽视或反对它们而去支持某些自称放之四海而皆准的系统方法或原理——比如关于自然科学的(像孔德那样)、历史神学的或社会发展的方法——否则，就是源于对一切原理和方法一概藐视，源于简单地宣扬相信运气或个人灵感，也就是纯粹的反理性主义。

51

不管是在什么领域当中，做到有理性、展示出色的判断力，就是运用在这一领域已经证明是最行之有效的方法。因此，在一个科学家那里合理的东西在史学家或政治家那里常常是不切实际的(就是说，它达不到想要的结果，作为一个体系全面失败了)，反之亦然。这虽然是实用主义的陈词滥调，但并不是人人都准备接受其必然推论。政治家应该依科学行事吗？科学家们是否应该掌权，就像柏拉图、圣西门和H.G.威尔斯所希望的那样？同样的，我们也可以问，园丁应该具备科学头脑吗，厨师呢？植物学有助于园丁，营养学规律或许有助于厨师，但过于依赖这些科学将使他们——和他们的主顾——遭殃。厨师和园丁的优

秀今天依然主要地取决于他们的艺术天赋，以及像政治家那样的临时发挥的能力。对参政知识分子的怀疑大多来自一种并非完全错误的看法：由于怀有以某种简单、齐整的方式看待生活的强烈愿望，他们过于相信把某个理论领域里推演出来的结论直接运用于生活会产生有益的结果。而这种对理论过分依赖的必然结果，唉，也是被经验无数次证实了的必然结果是，如果事实——活生生的人的行为——不顺从这些实验，实验者就会恼火，并试图削足适履，改变事实以符合理论。这实际上意味着对社会进行一种活体实验，直到社会变成理论原先宣布实验应该使之成为的样子。当然，理论"得救"了，但代价过高，造成了太多无谓的人类苦难；但因为它至少表面上首先是为了将人们从那些所谓更"任意"的方法会带来的困苦中解救出来，所以它最后是拆了自己的台。只要我们还见不到政治科学，以伪科学代替个人判断的企图不仅会导致失败，有时造成巨大灾难，而且会 52 败坏真科学的名声，动摇对人类理性的信仰。

热情宣扬难以达到的理想，即使它只是空想，也可以冲开盲目传统的樊篱，改变人类的价值观，但鼓吹伪科学的或其他各种经过虚假证明的手段——形而上的或其他各种虚假承诺所宣传的方法——则有百害而无一利。有这样一个故事——我不知道其真实性如何——一天有人问首相索尔兹伯里勋爵根据什么原则决定是否参战，他的回答是，为了决定是否带伞，他抬头看天。这也许过分了。如果存在一门可靠的政治气象预报科学，这无疑会被人指责为一个太过主观的方法。但是，正是因为我一直试图阐明的原因，这样一门科学，即便原则上并非不可能，也还是十分遥远的事情。而在行动时把它当作已经存在或者近在咫尺的，则是对一切政治运动可怕的、不必要的阻碍，无论它们的原则怎样，意图如何——从最保守的运动到最激烈的革命——

并造成本来可以避免的痛苦。

在不可能做到机械般精确的地方，即使是在原则上要求或鼓吹机械般的精确，都是盲目的，会使别人误入歧途。不仅如此，纯粹的运气总在起一部分作用——神秘得很，具有出色判断力的人似乎比别人更有运气。这点或许也值得深思。

53

哲学与政府压制

除了"权利本质上是什么"或"人们如何获得、拥有或失去权利"等问题之外,或许还可以问:为什么哲学家就该有表达自己的特权?为什么是他们而不是艺术家、史学家、科学家或普通人?言论自由——或通过言辞以外的方式表达的自由——可以是一个独立目的,无需以任何其他目的来为之正名,它本身就值得为之斗争,有人还会说值得为之献出生命,而这并不取决于它在让人们变得幸福、智慧或强大等方面有多大价值。这只是我的一家之言。这种观点在人类现实事务中却很少站得住脚。更为常见的是,人们倾向于信仰惟一的理想——社会的、政治的或宗教的——一切都要为之牺牲,首先就要牺牲个人表达自己的自由,因为它相当准确地被视为对达到一种社会一致性构成了严重威胁,这种一致性是不加批判地为实现惟一的最终理想服务所必需的。但即使是那样——无论个人自由是不是一个值得捍卫的目标,以反对哪怕是最高尚的人类惟一最终目标的不容异己和惟我独尊的要求——问题仍然存在:为什么哲学家需要受到特别保护以免遭社会压制?难道在政治自由与哲学才能之间存在某种特殊的关联?如果苏格拉底所在的社会并不那么害怕雅典生活方式受到威胁,他能否取得更大的成就?亚里士多德在共和政体下是否会做得更好?或者笛卡尔在宗教自由的条件下,斯宾诺莎在一个无人会因信仰而被开除出教的社会里,又

是否会做得更好？毕竟，一些有史以来最大胆、最具独创性和颠覆性的话，是在十九世纪的巴黎说出来的，而当时那里有国家及教会在实行着肆无忌惮的言论管制。伊曼纽尔·康德引起了我们时代最大的哲学革命，而他却是一个丝毫不鼓励表达自由的国家的公民，这点他自己知道得再清楚不过；反之，自由表达的现实条件——十九世纪许多欧洲国家普遍都具有——在英国、法兰西共和国、瑞士或意大利王国并没有像那些把自由的扩大与哲学的进步直接联系起来的乐观理性主义者想必会盼望的那样，引起哲学精神的百花齐放。

54

我肯定，除了那最基本的一种，自由和哲学之间并无其他真实的关联可以建立，似乎也没有必要举出统计上的证据来说明这一点。这种最基本的关联就是：毫无疑问，过分的强制会使太多的人不能畅所欲言，使他们理解与表达的能力日渐萎缩；其结果无非是路人皆知的事实：如果你不让人们思考，愚钝他们的想像力，他们就会永远诚惶诚恐，处于愚蠢或幼稚的状态，在任何领域都做不出什么有价值的事情。但反过来说并不见得就对，我们从历史里得出的结论好像只能是：一般说来，艺术、科学和人类思想在自由的年代与在断断续续或低效的强制年代一样繁荣；特别是当一个专制政权已经失去自信，明显走向没落的时候——比如十七世纪在英国、十八世纪在法国和十九世纪在俄国。但甚至也不都是这样：罗马帝国衰落时期并非如此；而且据我所知，中华帝国、土耳其帝国和西班牙君主制的末年也并非如此。试图从这些经验数据——估计它们是为了说明自由和哲学之间不知何故就是有着难分难解的联系——概括出历史结论，不见得有什么用处。人类生活以及社会类型是无限多样的，每种情况都必须根据其本身特点来考察，那些寻求建立这类规模庞大的统一社会学的人，迄今为止犯下的错误要多于他们为人

类发现的真理和提供的快乐。

不过,哲学家的活动与社会自由和国家控制之间确实有联系,而且联系非常深刻。在我看来,这种联系来自哲学的本质,而不是关于社会是什么,历史模式是什么,以及哲学是怎样或应该怎样配合它们等等的人为模式。因此,我想暂且不讨论什么 55 是自由,哲学是否需要自由、是否有助于自由,自由是否是好东西、对社会稳定是否有威胁等问题;我想先谈谈哲学的本质,并打算由此得出在我看来重要的、关于哲学活动和任何形式的国家控制之间联系的一些结论。

人们已经作了很多尝试,企图定义和描述哲学活动,再多一次尝试大概没什么害处,也不会让读者的耐心经受太大的考验。在我看来,哲学的特别之处在于它没有确定的技术——没有各门实证的、形式的科学所拥有的那类方法和操作规则;这些方法和规则能够传授给学生,如果学生足够聪明、记忆力足够强,就可以开始独立地运用它们。而且这里的原因也不难找:一旦一门学科获得了这类规则,它就为哲学所抛弃,落入哲学两边的两个容器中的一个里去,一边是经验科学的领域,一边是形式的先验科学的领域。

显然,无论哲学讨论什么,它并不关心那类可以通过经验观察解答的问题;它并不寻求确证事实,一旦清楚某个具体问题的答案只能通过某种观察找到——无论是那种常规的、常识的观察,我借以判断是否在下雨、是否能记住《利西达斯》[①]或已经把它忘了的;或者是更精密一点的技术,我借以发现某个国家是穷是富、一个特定的分子是否由这些或那些更小的粒子组成,或者发现地球或宇宙的年龄、两种音乐风格之间的关联、一起重大历

① 《利西达斯》(*Lycidas*),英国大诗人约翰·弥尔顿作品。——译注

史事件的起因或某人头脑里某种未被注意的心理特性的作用，等等。在所有这些情形当中，为了确证事实，我必须怎么一步步地进行是非常清楚的——即通过一类经验研究——而且一旦如此，显然这些问题就不是哲学问题（不管它们到底有什么哲学涵义），而是利用适当技术确证事实的问题；于是，懂得问题是什么，这本身就是确定答案的相关技术知识的一部分。

56

同样地，有一类形式学科——演绎的而非归纳的或类比的，也并非建立在直接观察基础之上的——也不是哲学研究的对象。只要是在以形式上的技术确定答案的地方，比如在算术、逻辑、纹章学以及任何其他演绎的领域（例如国际象棋或任何其他遵守规则的游戏）当中——就是说，在这些地方，解决问题是通过在已经确定了公理和理性思维方法的领域当中应用具体的变化规则来进行的——也没有哲学的位置。

各门科学的历史，无论是演绎的还是归纳的，即便不是全部也主要是在于这样一个过程：原来答案不甚明了的各组相关的问题，突然发现可以很清楚地通过经验的或者形式的方法得到解答；一旦认识了这点，这些学科便离开由哲学统治的、未分化的人类知识探究的综合领域，各自建立起独立的科学，各自拥有特殊的技术、特殊的规则和可以传授的程序方法。剩下的仍旧是丰富的但使人困惑的严格意义上的哲学领域，它处理所有那一类问题，它们的解决方法不清楚，表述问题时也没有给出解决方法。

如果有人要我回答一个行星的物理组成如何，地球上将来的生活如何，或火星上否有生命，我可能不知道答案，但我知道——或者有人知道——怎么去找答案，要回答这些问题有什么具体的障碍，目前还缺什么数据资料，如果这些数据资料具备了我们又会怎么着手，等等；困难只在于获得答案的手段的实际

可行性、缺少资料或没有所需工具，而不在于问题本身模糊不清，也不在于无法确定采取什么方法或该去哪里找答案。类似地，如果有人问如何解决某些逻辑或数学问题，我准确地知道该去什么地方找答案、该采用什么技术手段，如果有什么困难的话，那也是在于我不够足智多谋。我知道怎么解决这些问题，解决它们需要什么样的心智能力。但如果有人问我是否存在绝对 57 的善、物质世界是否实在、什么是无限、我为什么不能回到过去、为什么不能同时身处两地；你不是我，那你是否能够像我了解这些事物那样充分了解我的所感所想；自由是否比幸福或正义要好，正义又是什么；等等——问这类问题的时候，困难不在于缺少解答它们的物质手段，不管是缺少物理上的能力（例如，飞往别的行星做相关的观察后返回的能力）、记忆力、理性分析能力，还是金钱（可以用来制造足够的工具，等等）；最主要的困难在于怎么知道究竟去哪里找答案；怎么知道究竟如何着手找寻答案。连怎么才算是一个满意的答案都拿不准，更谈不上考虑什么是正确的答案了。只有当我们陷入这种内心困惑，当问题显然不管在多复杂的层次上都无法完全依靠经验解决，当问题也不能通过仅仅运用演绎的技术手段（理论上可以由一台电子装置执行）解决时——只有在这个时候，我们遇到的才是一个真正的哲学问题。

或许，对一个问题的缜密思考和认真阐述会将其归到中间堤道两边两条大路中的一条上去——会指出它或者是一个经验的问题，应该由现有科学中的一个部门或尚待建立的一门新科学来适当解决；它或者是一个逻辑的、数学的或其他种类的演绎问题。哲学就是这样逐渐地抛弃了曾在不同时期困扰它的大量问题。心理学和社会学问题是其中最新近的，而且很快逻辑本身无疑也将像数学一样作为一门独立学科分离出来，远走高飞，

只把它的“基本”问题——这些问题本身无法以纯逻辑方式来分析——留给一切问题的伟大源泉：被哲学问题困扰的头脑。

只要真正哲学问题的首要标志是它本身之中没有解答自身的技术手段——因此首要的困难就是确定我们问的是什么、困扰我们的是什么、究竟哪种答案我们才会认为是对问题的正确 58 解决而不是与解决问题毫不相干的(且不考虑它们的真伪)——这些问题就不可能通过组建一支专家队伍来回答，即使他们相当聪明、勤奋、投入，有能力着手进行必需的半机械性的工作，正如按部就班的科学家或史学家无需最高等的灵感、天才或独创性就能干工作，甚至也能教别人在不需要这些非凡品质的情况下从事有用的劳动。

哲学的主要成功之处不在于发现新技术，为以前提出而没有得到充分回答的问题提供答案——就像牛顿回答了他以前时代提出的、但前人回答得不够巧妙或根本就没有回答的问题。哲学的主要胜利，是由做到了下列两件事之一的思想家们取得的：或者是(1)重新阐述了问题。他们自己拥有同时也使别人确立了对整个世界或其中某一部分的新眼光，它本身就能将心智从类乎思维钳制的状态——这是最初问题之所在——中解放出来，并容许一种我们称为新综合的方法，以及对相关实体之间关系的一种新洞见，它自动地、自然而然地解决或消解了最初的问题；或者是(2)做得刚好相反，即当发现某种情形下对问题的某些武断回答被人们信以为真时，他们就以某种强烈震撼的手段颠覆了以前存在的“综合”，迫使别人注意一种新的、令人不安的观念，它在人们原先感到满足的地方引起了使人痛苦的问题，在人们原先盲目和无动于衷的地方使他们困惑不安。

这两种过程既完全不同于依赖经验的科学家的程序，他们增加了我们对外部世界的知识；也完全不同于逻辑学家或数学

家的程序，他们增加了如何安排我们实际知识的知识或技能——但人类当然没有哪一种活动是完全不同于其他活动的，哲学家们已掌握的那些综合的或分析的、联结的或分解的非凡能力在别的每一人类思想甚至情感领域都起着作用。然而，在哲学与别的研究之间的确有一点根本的不同。我并不想暗示，在科学或史学中，认真的观察、耐心地积累事实、巧妙熟练地运用过去已证明是成功的技术，再加上经验或想像所启发的改进，59 依靠这些进行研究就已经足够；简而言之，我并不是说，技艺、专心、诚实、精力和目标的固定等等已经足够，不需要出自灵感的猜想和天才的突然洞见。但在这些领域中取得进步，仍然可能不需要灵感、不需要天才想像力不可预知的飞跃。一旦一门科学被置于理性的、不变的基础之上，一种观察、研究、提出假说和进行试验的技术成功地得到精心完善，伟大的先驱者们便能够向天赋较低的、进取心较弱的其他人传授正确的程序。稍低于最高等级的道德和智力上的天赋的结合常常能产生有益的结果，在许多重要的方面推动知识的进步、传播理性的光明。一个并不富有想像力的史学家，编写了一部用力极勤的，比如说关于某一特定地区某种工业的发展史，或中世纪晚期地中海某一地区战争艺术的发展史，他或许并没有做什么独创的或可观的事情，但他为知识的积累做了贡献，他的东西别人可以用来组织更雄心勃勃的模式，因为他所做的事不仅不是浪费，而且以它特有的卑微方式体现了正面价值。但在哲学里却不是这样。在严格意义上的哲学中，不存在被人认可的技术，如果没有灵感就不可能取得进展；与他人携手，作为一个团队一起工作，把已证明是可行的方法机械地或类乎机械地应用到新的课题上去（比如一些自然科学的情况），或仅仅是为某个更强有力、更富于想像的头脑准备材料，就像史学的情况——所有这些对哲学来说，都是

毫无价值的。

哲学并不像科学那样涉及发现事实、整理事实、从事实中推断另一些事实，也不像形式学科那样涉及符号模式的组织。哲学从事的是系统阐释真正的问题——之所以是真正的问题，仅仅是因为觉得它们是真正的问题，而且是通过由问题本身的性质、由它提出的那类要求、由它造成的那类困惑所决定的专门方法来解决这些问题；不管是有意还是无意，最杰出的哲学家们对问题的阐述和解决，是通过改变看待问题的角度；是通过转移重点、通过置换、通过转换被迷惑者的视角，使他们看到以前看不到的差别，或者认识到他们曾十分强调的差别实际上并不存在，60 或是出自混乱或缺乏洞见。

现代哲学最伟大的革命者——笛卡尔——对哲学史的改变，不是通过耐心地积累事实，或试验、观察，或不断的尝试、犯错，而是通过一次翻天覆地的反抗行动。他的新方法——且不论他是怎么发现它的——使那些把它作为知识之源接受下来的人发现，经院哲学那些恼人的问题与其说是被解决了，不如说是被变为不相关或毫无意义的了，或者被证明是一派胡言，它们依据的所谓事物的不同属性本身就源自对词语或概念的机械运用，并没有分析它们应用的对象，以及它们在其中有用或有意义的具体环境。牛顿引起近代物理学革命，是通过将以前互不连贯的结论整合成一组极其重要的基本定律，后人由此作了极为丰富的推演，使其成为我们时代推动人类知识增长的一个最有力的工具。而笛卡尔并没有进行什么整合，没有简单地把一定数目的相互隔离的真理换成了一个或一些基本的、一体化的定理，别的东西都由此推演而来；相反，笛卡尔改变了一直以来看待哲学、形而上学和神学问题的角度，并由此产生了一批新问题，其中一些注定会以他本人所使用过的方法被替代和消除。

哲学难题之所以产生，是因为概念、词语、思想以及系统阐述和论证世界与自身的方式之间发生了某种特殊的冲突。之所以产生这类冲突，是因为在这些或那些思想或符号的某些早期的不完全有意识的阐述或使用中本来就存在某种矛盾；或因为关键词已经陈旧过时——当与它们密不可分的具体环境不再存在时，还继续被使用；或因为它们已经成了形而上学或神学这类行当的研究对象，这类学问容易发展出那种概念或词语，却并不注意它们产生、应用同时也参与作用的具体情况，因此容易造出自成一派的、包括了那种概念的神话，因为这类神话与那个它们只有置身其中才算真正有意义的世界不再相关，所以它们迟早要变成困惑的来源——常常是莫名其妙的噩梦，为什么会有这东西谁都记不清也道不明。这是中世纪许多时候经院哲学的情 61 况，但将近十六世纪末，这种情况尤甚，当时一些经院哲学家已经在某种意义上对他们所做的事情失去了兴趣，主要是因为不再理解为什么要殚精竭虑地摆弄那些空洞的神圣符号，他们的活动这时很大程度上已经成了费劲而无意义的行为。

把自己从整套符号系统的梦魇中解放出来，迈出这么大的一步——何况几乎不可能区分符号和思想——使自己摆脱一个如此使人着迷的思维框架，需要最高的天才、最强的智力和最大的独立性。新的建构，如果是从一个同时具有创造和破坏天才的人手里产生的，对他同时代的人会有巨大的解放作用，因为它从他们身上移去了一些重负：一个再也无法理解的过去；语言的一种用法，这种用法束缚了头脑，并造成了一种令人沮丧的困惑，非常不同于那些在自身表述中就包含了解答的种子的真正问题。新的体系产生自一次反抗行动，然后自己也变为一种新的正统，四面而起的信徒们跃跃欲试，要将新技术用于最初的天才开拓者大概没有想过要应用它们的领域。这有时是成功的，

有时却导致同样了无生气、让人糊涂的经院哲学。新的正统一旦获得胜利，又反过来通过使观念僵化，通过造出一个不能再灵活回应当初曾引起反抗的情况的僵死符号体系，制造了新的阻碍、新的无法解决的难题、新的哲学困惑。

有人不断地犯同样的错误，认为哲学是一门可以和当代最成功的研究——典型的如某一门特定的科学——相比拟的学科，比如认为哲学和物理学、生物或史学差不多。旧的被推翻的哲学被当然地视为一堆迷信和谬误；新哲学却当成"科学的"——仿效当时最成功的学科——被充满希望地接受了，然后有人就认为，就像科学中有可以传授给伟大先驱的信徒们的技术，在哲学中同样有可能训练出用最新技术装备起来的专家队伍，以他们一致同意的方式运用他们的技术，目的是为了做出一项集体发现，传播最后真理。

62

但这种信念本身，就像它那些具体化的过程，虽然如此经常地在科学上、史学上以及演绎学科如数学或逻辑中取得辉煌的成功，由于它所依赖的那种稳健明智，它在哲学上却无异于一场灾难。因为从本质上说，哲学问题(如果我是对的)恰恰是那些不能通过运用现成技术解决的问题，恰恰是那些在科学中或在别处那么成功的技术所不能解决，或者干脆什么技术都解决不了，因此让人困惑和压抑的问题；这么看来，哲学问题更像艺术"问题"而非科学问题。认为有一种放之四海皆准的、最终的方法可以解决本身就产生自生活、思想、情感、词语、概念、观点、习惯和态度不断变化的性质的那些难题——这种想法本身就是导致思想僵化的原因，造成了正确使用哲学术语的过分教条主义，本身就是导致哲学问题在其最尖锐的时候本质上的那种心灵痛苦的原因。接着就是一次新的反抗，旧的哲学负担被抛弃，早先曾获胜、成功、具有解放作用的方法被十分恰当地指为"僵死的

经院式的玩弄词藻”，然后天才人物突破旧的独断的正统，使心灵的“筋骨”为之一振，创造一种新的语言，由此消解了老问题，新的问题应运而生。在这一运作过程中，一些问题被看作要么是经验的要么是形式的，可以说分别被抛到一边，从此不再成为哲学研究对象的一部分。但尽管有这样系统的叛逆，很多东西还是保留了下来，虽然已经被重新阐述，以新的伪装重新出现，借此它能够以更适应那些尽力去解决它们的思想家之当代经验的方式得到思考。

但哲学史的模式没有什么变化。如果在某种情况下有太多的问题变得过于传统、无法解决，人们在这种情况下只沉迷于一些琐碎的、二流的工作，而且有一种窒息感，因为那些主要问题似乎毫无解决的希望，并由此导致了智力的低迷而不是激发了心智的力量，那么就会有伟大的革命者奋起突破现状。比如莱布尼兹就是这样一位革命者，而且这一具体过程的下一阶段更是再典型不过了：他的忠实信徒克里斯蒂安·沃尔夫开始向人们许诺，通过在他所能做到的最远最广的范围内应用莱布尼兹的原理，就能建立一个新的理性主义人间天国。他为理性神学和理性美学、理性伦理学、理性史学、理性物理学等等都拟订了计划。在旧的主题上的任何巨变都会引起一些思想上的激动不安、一些觉悟、一些自由；无疑地，十八世纪初欧洲大陆的确经历了一次智力活动的大高潮，当时思想家们纷纷对一个和谐新综合的允诺做出回应。很快地，沃尔夫运动变成了一种没有生气的正统学说，和它自己当初那样轻蔑地、那样无可非议地摧毁的经院哲学一样枯燥无味、一样呆板、一样墨守成规、一样没有能力揭示真理或在智力上让人振奋。然后，康德对它动了与莱布尼兹及十七世纪理性主义者当年一样大胆彻底的手术。 63

这些解放运动是这一领域中伟大的进步；但这里没有累积

的技术、没有循序渐进、没有向着某个统一的理性目标的进展，如十七和十八世纪人们天真地希望的那样。不能因为笛卡尔、斯宾诺莎和莱布尼兹在摧毁前人工作方面显示了天才，就推断圣托马斯、阿尔伯图斯、邓斯·斯各脱、奥卡姆等人在他们当时就不曾进行过类似的解放工作。洛克和贝克莱肯定曾击败过十七世纪正统的理性主义；但接着康德——甚至可能还有部分德国浪漫主义哲学家——摧毁了英国经验主义思想家所构建的理论的很大一部分。轮到罗素的时候，他推翻了传统形而上学气象恢宏的大厦的大部，而一代语言分析学家已经作了许多工作来摧毁罗素那么自信地打下的基础——至少是哲学基础。[③]

这是一类容易使哲学名誉扫地的事情。人们觉得伟大的哲学家都是具有相当高智力天赋的人，但人们也注意到哲学并没有沿着统一的路线发展，哲学上的分歧从来都是那么尖锐和深刻；对于不断增长的知识，也并没有公认的总集合；哲学讨论常常显得只是一些文字花样；而且哲学中存在着永恒的“倒退”：二十世纪的哲学家回十八世纪同行那里去找武器反对十九世纪的同行；过去的思想家死而复生，几个世纪之后的人与之结盟去反对别的时代、别的地区的新老异端。由此人们得出结论，在这里人们的精神有些失常，根本不是在构建什么严肃可靠的东西，发生的一切不过是空洞无物的文字讨论和清谈，没有一种严格的技术来保证取得的结果肯定正确，牢固地成为宏伟的人类知识大厦的一部分。由此人们又得出下面两个结论之一。一个结论是，哲学是有趣的，有时出自灵感的谈话，没有什么“科学”价值，只是一种个人自白，是那些更喜欢用玄学散文而不是韵体诗

③ 有人告诉我，海德格尔以这种方式动摇了传统认识论的基础；但我不懂海德格尔的语言和观点，所以无法对此加以评论。

表达自己的人(例如十九世纪浪漫主义作家)的某种个人诗作。另一方面确实也有一些人在要求严谨、规范和可靠的成果,并因此寻求最终要将哲学建立在科学的坚实基础上,如果不能让它变得像化学或至少像生物学那样受人尊敬,无论如何也要让它向着那些科学的可靠性和确实性努力。

这两种态度都停留在对哲学是什么和哲学能做什么的一种误解之上。哲学是一种尝试,从来都是一种尝试,其目的是找到思考和谈论的方法,这些方法通过揭示以前未被注意的相似点和未被发现的差异之处(有时通过与以前未予考虑的模式进行新的比较,或者在人们一直使用的模式同被认为与它们相似的对象之间,以新的重点指出被人忽略或低估的差异),引起人们观念上的变化,其程度足以彻底改变思考和说话的态度及方式,这样来解决或消解问题、重新分派研究领域、重新阐述、重新区分对象之间的关系、改变我们对世界的看法。正像艺术中类似的情况,这些只能是在各自的时代,为同一代人做的事情,因为一代人的观念,如果用语言系统地阐述出来,肯定总是会固化为技术、确立为一种正统,并束缚下一代或更下一代人;由此别指 65 望会有严格意义上的"稳步前进";每一代人都需要自己的"整骨手术"、自己的新洞见、自己的自我解放、自己的强有力的天才人物来改变他们的观念,确立新的关系和新的差异。这就是为什么三流史学家、四流化学家,甚至五流艺术家、画家、作曲家、建筑师多少都有些价值的原因;因为所有这些领域都有专门技术,运作在自己固有的水准上,也许不高,但终归是一种水准。而"三流或四流的反抗"这样的事情是没有的,以微不足道的努力掀起一场大动乱这样的事情也是没有的。这就是为什么三四流的哲学家们碌碌于应用已经死了好久的前人的技术,就好像在从事科学研究,仿佛自己是化学家或工程师,与其说他们不成

功、不重要、多余、过剩，不如说他们实在起了阻碍作用，正是他们这些人的活动常常造成那些困惑、无知和难题，造成对这些问题的解答是迷信的、教条的，常常似是而非、机械僵化，他们这些人仅有的价值是刺激和促进新的反抗，激发天才人物在一个本质上应该是解放者而不是压制者的学科里奋起突破教条主义的窒息。

这与政府控制之间有着一种可能还未被注意的特有牵连。控制的任务是保持现状——确保某种既定状况，保护在当时环境下被认为是所能达到的最好、最和谐的利益关系和各种因素的结合。控制的目的是稳定、和平、满足。而哲学在最好的时候的主要作用是突破、解放、颠覆。哲学用以颠覆的方法显得抽象、理智，常常与当时急迫的现实问题无关——仅仅这一事实并不足以确保哲学最终不会产生影响。因为很难保证在一个领域里革命的、不守规矩的人在别处就会一直老老实实、循规蹈矩。康德尽量不在政治领域作惊人之语。但他毫不妥协的伦理学结论，一定程度上还有他的形而上学立场，在他身后很快引起了极具颠覆性和革命性的后果。黑格尔肯定曾尽可能地平稳行驶、正像有人说的[①]，为了在美学和形而上学平静的内陆湖上顺畅地沿着航道前进，也为了他革命性的学说在政治领域尽量不受到注意。某些主义运用黑格尔某些原理（不管遭到了多大的扭曲）的结果却是明白无误的。在这个意义上，哲学家必然是反动的。而其他人在规规矩矩的同时又能成大事。毫无疑问，画家、建筑师，甚至物理学家、地理学家、化学家、天文学家、传记作家和作曲家们都可以待在某种大家都接受的传统所规定的界限内平安无事，并在这种严格的框架内创造出不朽的杰作，或者，如

④ 亚历山大·赫尔岑，《三十卷集》，卷9（莫斯科，1956），21页。

果不是杰作的话，也是一些赏心悦目的作品，至少有一时的价值，属于三四流，这些作品无论如何都在世界上有一席之地，因为这个世界不能只靠天才的大作活着。

这种对周围环境平静的遵从，这种在大家都接受的传统框架内本分行事，可惜对哲学家根本就行不通。如果他想沉溺于这类活动——它们也许很值得，也不乏灵感——他就得退出哲学，转而从事别的工作。因为作为哲学家，他必定要致力于颠覆、突破、破坏、解放、打破封闭局面。即使活着的时候他可能显得柔顺、迂腐、不关心外面世界的事情，但他对世界的影响很可能会比许许多多显得更有声势的人更具破坏性、革命性，更加深远。这不仅仅是思想本身的一般影响力的一个例子。毫无疑问，思想是强有力的，尤其当它们体现了——作为其中重要的组成部分——正在改变社会和个人的强大物质或者精神趋势，作为其中一部分推动这些趋势而不是阻碍它们或者置身事外的时候。但我想强调的是哲学思想特有的破坏力。

或许海因里希·海涅最生动地表达了这点。在他对德国哲学流派的记述中，他描绘了即将到来的大毁灭的末日景象，其中大神托尔[5]举锤击碎了西方文明，费希特、谢林及黑格尔的武装起来的追随者们奋起反抗文明的拉丁西方世界，使其古老文化成为一片废墟。他将康德比作罗伯斯庇尔，警告法国人不要轻视书房里谦卑的哲学家，他在平静和沉默中思考着看来无害的抽象概念，但接着就会像卢梭和康德一样，点燃导致国王人头落地和世界性大动乱的导火索。托尔斯泰曾通俗地说过，在鞋匠看来，什么东西都比不上皮革好；同样，大学教授倾向于夸大思想对历史的影响，只是因为他们的职业就是搞思想。虽然这句

67

⑤ 托尔（Thor），北欧神话中的雷神。——译注

话无疑是正当地反对夸大理论和学说的价值，反对忽略其他因素——社会的、精神的、经济的、心理的——以及因为太细小、太众多、实在无法分析，所以无法加以命名和分类的各种因素组成的网络，但它还是忽视了哲学活动的作用和影响。因为——我再重复一次——哲学家们研究的问题并非是技术性的：就是说，它们不是那类通过正确使用探索方法就一定能解决的问题，或者说，那类探索方法是可以被发明、传授和随时间逐渐改进的，就像自然科学、数学甚至史学和语文学的方法那样得到改进和完善。因为这些学科研究的问题或者是经验性的——关于发生了什么，如何、何时、在什么情况下和什么一起发生的——或者是形式的，即关于连贯性、合理性、论证的可能性、最方便的表达方法，等等。但哲学问题根本就不以这种方式产生。哲学问题的产生是因为出现了某种思想进路的交错——某种碰撞，有时规模宏大、令人惊愕。哲学问题具有一种孤注一掷的味道，伴随着一定程度的情感压力，对某个性质不甚明朗的问题的一种解答渴望，一种既迫切又无法解决的感受——它表明哲学追求的不是事实、不是关于世界或人类自身的知识，也不是完成某种形式上的模式和符号排序使其形成所需的相互关系，等等，而是说明存在冲突：思想、观念、思维方式的某种内部冲突，或学科里的次要观念、内部现行的符号体系之间的小碰撞；或者在发生重大68危机的情况下，出现一次迎头相撞，各个观念体系、各种看待和描述世界的方法之间的一次混合和互动，会引起所谓“永恒的”难题，如自由意志对决定论、有神论与无神论、唯物主义与非物质论、自由与秩序、权威与平等、幸福与正义、自我牺牲与追求幸福，等等。

比起科学或数学问题，这些问题在大得多的程度上取决于在特定国家具体时期的特定文化或语言中占主流地位的具体思

考方式、具体的概念和范畴组合。一切问题都或多或少取决于人们思考和行为的方式；而外部世界以及人们与外部世界的关系，虽然毫无疑问在历史长河中发生了改变，但不如思想和语言的方式的变化来得大。思想和语言方式的内部历史，部分地就是那些可以严格地称为“哲学的”问题的历史。因为这些问题不追求知识和归纳、演绎技术的更高水平，所以有时采用艺术、宗教或玄学体验的方式来“解决”，将那些被哲学问题所困的人从一种特殊的心理压力下解放出来，哲学问题或多或少肯定都会造成这种压力。摆脱这种缠人的焦虑的办法有很多，其中一种不是通过找到问题的答案，而是通过想办法忘掉问题本身——这种方法如此频繁地被独裁性质的政府采用，这些政府对臣民中的骚动和不满有着与生俱来的紧张不安，它们不许人提出难以预料的解决方案，通过教育治下百姓忽视或忘却他们烦人的难题，通过抹掉问题而不是解决问题，以达到维护政权安全与稳定的目的。这无疑是一种手段，国家能够以此来使人们变得没有好奇心、循规蹈矩、老老实实、和睦相处，但同时也剥夺了他们选择、创造、追求个人目标的能力：所有我们称为个人自由的东西——助长了一切自文艺复兴以来，世界各地的自由主义者都正确地认识到是愚昧和暴虐的东西，无论是在欧洲的中世纪、亚洲的暴政、我们时代的法西斯和苏维埃政权，还是在小规模的暴政和对独创性及严肃的真理追求的迫害中，他们都有发现；那种迫害甚至在今天的民主国家，尤其是在最大的民主国家中，都是一种很大的威胁。

另一条路则是人类伟大的思想家们所走的，即突破思想障碍、清理混乱、修正发展历程，其手段是革命性的思想转化，源自那些头脑有足够想像力和活力，能够反思自身立场，以某种全新方式看待形势的人。他们从某种全新的角度，以“一种不同的眼 69

光"审视一切，因此原来看来无法解决的难题，现在看来不过是已经不存在的实体投下的暗影，一旦人变换到新的有利位置，就再也看不到它们了。

因为哲学在它最有效的时候就是在进行这类根本性的变换——而且用这种方式变换的范畴或观念越根本，也就是说越不容易遭到常规自我检省的压抑，我们就认为一种哲学越深刻——它必然是朝着更广泛的自由、推翻现存价值观和习惯、打破界限、改变人们熟悉的特征等方向发挥作用，这令人既兴奋又不安。当然，这也发生在严格意义上的哲学领域以外，在艺术、科学和其他人类活动的领域。我想说的是，虽然这种根本转换可能发生在那些地方，但不是必然发生；一门艺术可能是强大的、有创造力的、能产生伟大的天才人物，却不一定是革命的。贝多芬无疑是一位有高度革命性和颠覆性的作曲家，通过树立新的理想，将人们领向新的立场、一种新的浪漫主义、新形式的英雄崇拜，以及关于艺术与个人自由、诚实、艺术家的自我牺牲的新观念等等，他不仅改变了交响乐的性质，还改变了当时的思想——审美、道德和政治思想——的性质。但这一现象对于音乐来说并非必不可少。巴赫可以说是一个具有伟大天才的作曲家，但从某种意义上说，他是个巩固现状的人——一个保守主义者、一个建立秩序的人，是增强传统而不是革命性巨变的力量来源。类似地，兰克，这位历史学家中的巴赫，保留的比破坏的多。天才人物可能是创造性的，也可能是毁灭性的，可以解放人，也可以奴役人，或集两者于一身；只有哲学家中的真正天才人物才在很大程度上必然对过去的传统具有摧毁作用。大哲学家们总是在改变、颠覆和破坏。只有那些小的哲学家们才维护既得利益、循规蹈矩、削足适履、强求一致，拼命把大量互不相容、彼此矛盾的观念塞进某种形式上的、概略的正统学说中去，而后者是

对当初某种革命性观念的滥用。我说“滥用”,意思是利用这类革命性观念建立正统学说的努力本身必然是滥用。

我觉得这是有关一切哲学活动最重要的一点——哲学中不能有正统、不能有可以无限改进的方法,否则我们就可以说每一代人都是和平地从上几代人没有完成伟大工作的地方开始接手的,就可以说哲学是连续不断地进步的:十七世纪的哲学家是在十六世纪哲学家工作的基础上进行改进,二十世纪的哲学家则使十九世纪同行没有完成的任务最终结出了硕果。如果我是对的,这些说法在原则上不可能是正确的。这就像说丁尼生继续了——改进了——埃斯库罗斯或维吉尔的诗作,或者说印象派和后印象派画家是文艺复兴画家、中世纪或贝宁雕塑家的一种“进步”或“倒退”一样地无稽。

这构成了哲学的独特之处:它的全部工作是,而且从来都是,针对每一代人的具体问题的,这些问题是当时具体的知识、政治、社会或心理环境产生的;哲学的独创性总是在于将人们从正统学说的压抑和困扰中解放出来。正统本身就是某个过去时代僵死的遗物,已经无法解决或倾向于扭曲新出现的问题,也许这些问题本身就是受当时占主导地位的哲学的无能、教条、晦涩、无力回应当时一些问题等的刺激而产生的。这就是为什么许多优秀品质在哲学中却没有什么用处:耐心、勤奋、吃苦耐劳、博闻强记、组织材料的技巧等等,所有这些历史学家、逻辑学家、自然科学家需要的优秀品质,有时容易变成哲学真理的敌人。因为确切地说,哲学领域并无“研究”可言。研究只适用于观念史及观念起源与传播的历史,不适用于原创的哲学思想。这就是为什么在哲学上有用的只能是第一流的,只能是那些无畏的、非凡的头脑,拥有罗素曾称为“分离观念”的能力——分解传统上结成一体传播的观念——能质疑极其常见的、完全被视为当 71

然的事实，对于这些事实，仅仅是暗示它们能够被质疑、能够被分析、其成分能够被分解，就足以让一般常识和传统哲学思想受到巨大震动。

也只有在哲学领域中，那些埋头苦干、称职、严格遵循大家公认的方法、有意无意地试图保持熟悉的路标、在一个沿袭的观念和范畴体系内工作的劳动者，才实实在在形成了一种障碍和威胁——所有对进步的阻碍中最可怕的一种。人们喜欢认为，这个世界是按照某个特定目的创造的，其中的每一样事物都扮演着某种必然的角色。如果你问，二三四流的甚至更不堪的哲学家们是被创造出来扮演什么必然角色的，答案或许是：如果他们不存在，那些在人类思想发展史上划时代的伟大创造性反抗就没有出现的可能。因为，打破正统学说的大哲学家们的任务就是夷平他们可敬但有局限的前人辛苦营造的思想大厦，后者不管是有意还是无意，倾向于将思想禁锢在他们壮观的但从构思之日起就注定要毁灭的建筑中。

如果确实如此，如果真的只有在哲学中真正的创造力才永远等同于一次背叛行动、一种对于统而言之总是颠覆性的变化或变换——如果确实如此，那么在哲学与自由、哲学与不服从、哲学与不受压制的需要——不管是政府或任何其他镇压部门的压制——之间就有一种别的学科相对缺少的、事实上独一无二的特殊联系。因为事情似乎很清楚，伟大的创造性艺术不仅能在暴政下繁荣，而且能调整自身适应暴政，甚至像历史学这样明察秋毫、需要在事实之间建立并不合当权者口味的相互关系的学科，却能够在一个专制政权下，即使不繁荣，至少也可以创作出就算不可观也至少是有用的作品。自然科学是肯定能在暴政统治下从事研究的——只有那些最极端的思想压制，使一切原创性活动、各种方式的自我表达都变得危险或不可能的那种专

制,才能在毁灭这些人类活动时也得逞。

因此,指责奴隶制给艺术或科学造成了灾难,这在我看来是一种伪善。我不认为能够建立一种足够严格的历史联系,证明 72 奴隶制给这些活动带来了灭顶之灾。如果我们要谴责奴隶制,那是因为我们相信,给予人类在一定限制内选择思考什么及如何生活的权利,这作为一个神圣的目标本身是有价值的。奴役、残忍、压迫,政府和所谓的"人类灵魂工程师"(斯大林曾十分意味深长地这样称呼他们)对人的侮辱、贬低和活生生的解剖,一切都是为了能够消灭不和谐与冲突,为了以一致性替代多样性、以放之四海皆准的统一戒律替代个体差异——所有这一切之所以可恨,是因为它们本身的可恨之处,因为它们与我们的信念水火不容,违反了我们的价值标准,违背了我们为之活着、我们中间一些人还不惜为之付出生命的那些目标。一旦压制了那些目标,生活简直就没有活下去的价值了。这才是原因,而不是因为阻碍了艺术发展或科学进步——后者在我看来是虚弱、虚伪的论据,是从遥远的十八世纪继承下来的,在那个年代有人认为所有的美德不仅相容而且彼此需要,认为自由是可取的,因为少了它人们就无法得到正义、美德、幸福或知识;知识是可取的,因为少了它其他这些美德就都不可取了。后来我们逐渐懂得,并不是所有好的东西都是相容的;如果我们追求它们,也只是为了它们本身的缘故,而不是因为它们是某些盲目乐观主义者让我们向往的那种虚幻的"大同"的组成部分;实现这种"大同"的尝试已经让世界付出了那么多无谓的痛苦和失败。

哲学的情况不一样。没有自由简直是致命的。人动不动就给自己提问题——关于世界是怎样创生的、人应该如何生活,关于真理的本质、人的思想与世界的关系,关于科学和艺术的基础,关于人思考和言谈所依据的概念及范畴,等等。只要还在问

这些问题，人们就会要求一种让这些问题得到回答的自然权利。这一自然权利和一切自然权利一样源自这一事实：人类的精神本性如此，而且这类好奇心的满足——对这一领域真理的追求——只是人类为自身的好处而追求的、使生活值得过下去的 73 那类目标之一。任何努力，如果妄图阻止这种活动——阻止人们颠覆已被普遍接受的价值观，阻止人们尽可能自由地讨论终极问题，不管用什么方法，以什么观点来阻止，不管那些方法和观点显得多么有成功的希望、多么有启发性，显得多么有能力给碰壁的哲学问题提供出路，带领人们走出死胡同，因为那么多真正的哲学问题最后其实都是死胡同——任何这样的企图，不管名义上是为了社会的安全和幸福、为了既定传统的神圣不可侵犯，还是为了那些已经无数次地让人们牺牲生命的空洞的抽象概念——民族、种族、命定论、历史、进步、教会、无产阶级、法律、秩序等各种貌似实在的时髦口号，揭穿和摧毁它们历来是批判哲学大可引以为自豪的事情之一——这种企图真正地是对人类的一种基本兴趣、需要和渴望的压制。

这就是为什么那些万马齐喑的时期，那些人们只是反复运用着不再适合研究对象的方法和范畴——一个尽管无比谨慎、虔诚，经过了单调的重复也必然逐渐僵化，最终变得毫无意义的过程——的时期，是人类思想史上最空白的片段。欧洲中世纪就是这样一个时期，那时的审查制度最严厉，循规蹈矩得到了最有力的推崇和遵从。当时有很多东西流传了下来，至今一直受到应有的赞赏。它的艺术、雕塑和建筑，它的社会制度、诗歌，某种程度上还有它的散文，甚至音乐，都具有一定的永恒价值。但比起之前和之后的时代，那时的思想界却是一片广袤的不毛之地。在这个意义上，对历史的自由主义解释，即认为那些时代是愚昧的而文艺复兴逐渐扫除了蒙昧，这种见解并没有歪曲事实。

愿埃里金纳[⑥]、阿奎那、邓斯·斯各脱、圣安塞姆等人原谅我——但除了专家们，谁对这些人中的哪一个真正感兴趣呢？也许有人对奥卡姆感兴趣，但那是因为他的叛逆。尽管中世纪可能有许多可引以自豪之处，也可能在许多方面胜过今天混乱无序的世界，但它在思想领域的记录却不能与之前和之后的年代相比。原因是：一切哲学，正因为它们的解放者角色，肩负着使人类摆脱因陷入思维困境（因为思想以及表达思想的词语意思的不断发展）而造成的不可避免的困惑的任务，所以必然要打破各种禁 74 锢。那些相信可以获得终极真理、可以实现地球上生活的某种理想秩序，需要做的只是用尽一切手段，不管是和平的还是暴力的来建立它——所有那些相信生活、思想和情感上的这种最终局面原则上能够实现的人，不管他们的愿望多好、心地多纯洁、理想多么高贵无私，在他们向理想中的乐土进军的途中最后总是以压迫和毁灭人类告终。

对于这类狂热者——不管是世俗的乌托邦主义者还是神权的盲从者，都是人类自由的最大威胁——哲学是最可靠的武器和预防药。因为哲学在它的全部发展历程中，自始至终都在告诫人们不要认为存在不变的问题和最终的解决。在每一个时代，哲学都起着它那不可或缺的作用：打破正统思想，即对已经或正在过时的问题的僵化回答的坚壳；而且哲学为每一个时代的人都提供了它特有的革命性的新解决方案，它们在当时作为天才的启示，受到了应有的欢迎。但大概是命中注定的吧，它们像别的解决方案一样，必然要在全盛时期过后变成暴政工具，又

⑥ 埃里金纳（810？—877？），出生于爱尔兰的神学家与哲学家，曾试图在他的主要著作《论自然的区分》（862—866）中使新柏拉图主义与基督教信仰相结合。——译注

轮到它们要被推翻了。要求解决方案不仅一时一地一次性地发挥作用,而且要永远能满足需要,这样未免有些狂妄和不切实际。这就是为什么任何企图压制哲学家——企图以"最终解决"代替他们的实验性回答,使他们沉默,或以某种永恒价值或事物不变格局的名义将他们的思想导入预先安排的渠道——任何这种举动都确定地预兆着很快就有大批人将在为某种教条和对最终救赎的某种虚假信仰而立起来的祭坛上被残杀。这就是为什么哲学活动——它在新情况下永远地追求着新答案,承认那些人类情况永远处于变化当中,认为绝不能为了过去或将来而牺牲现在——与个人能在其中如自己希望的那样思考和从事他所喜欢的事情的、起码的公民自由领域的存在如此息息相关。

假如真的存在某种最终解决方案、最终模式,能够据以安排社会,那么自由就将成为一种罪过——因为它是终极救赎,所以反抗它就是有罪。通过驳斥这一不祥的看法,通过不断举出例子证明其谬误,哲学更加忠实地服务于自由的事业,至少在最伟75大的哲学家的作品里是如此,因为这是哲学根本性质的一部分,而不只是其副产品;这是哲学活动的一个必要条件,与人类思想的其他领域形成了对照。它不需要证明,它对人类不可或缺,本身就是值得追求的目标。证明的概念本身、以证据来证明这种或那种活动的价值等等,这些观念本身就是哲学的创造。但对一些人来说,没有什么活动的价值是可以不证自明的,他们要在所做的每样事情里找到某种社会价值之后,才能让它通过他们的道德评判。哲学活动与一个社会要被称为自由社会所需要的最起码的自由之间的特殊联系,或许将为他们解惑。当然,如果哲学家完全不受控制,没有一个社会将是百分之百安全的、稳如磐石的。但压制哲学家同样也会毁掉自由。这就是为什么一切自由之敌都像法西斯分子等极权主义分子一样习惯性地对知识

分子发动突然袭击，使其沦为他们最初的牺牲品；确实，知识分子是通常由伟大的哲学家们首先系统阐述的批判性思想的伟大传播者。其他所有人都可能在新的专制下屈服。只有他们，无论愿意与否，原则上都不能被专制主义同化。这对一切人类活动来说都足堪自豪。 76

社会主义和社会主义理论

社会主义是一种西方的学说和实践体系，其依赖的信念是：大多数的社会罪恶要归咎于不公正或极不公正的物质资源的分配；并且只有通过财产所有权和生产、交换、分配方式从私有向公有的转移——渐进的或即时的，全部的或部分的——这些罪恶才得以治愈。

一

社会主义或共产主义的思想和运动（到二十世纪为止这两个词在很大程度上可以互换）从许多思想潮流里汲取了营养。因而这样一个观点，即权力和财富在一个共同体的少数人手里的集中导致对大多数人的剥削和不公正，几乎与有关社会的思想本身一样古老。《旧约》和其他古代信仰与文化的宗教和世俗著作里都包含有对有权势的富人的邪恶和贪婪的斥责，以及反对财富过度不平等的增长的实用条文。这样一个主题，即对财富的追求破坏了人的正确目的并且扭曲了人对于自身状况和目的的看法，经常重现。因此，罗马时期犹太人中艾赛尼教派在理论和实践上对世俗物品所有权进行总体的或部分的谴责，在《新约》某些章节里一些早期基督教教士以及修道条规的建立者对此所作的谴责，把清贫和物品共有变成了神圣生活的必要条件。

类似地，柏拉图也支持在他的理想国的保卫者阶层里消除私有财产，因为私有财产的拥有，或者对私有财产的渴望，倾向于腐蚀一个人，削弱他的道德和智力观念，让他丧失追求真理和社会理性结构的能力。柏拉图主义者、犬儒派、斯多葛派和基督教的作者们都一致坚持私有财产必须被控制或者废除，不是因为对私有财产的拥有具有极端的重要性，恰恰相反，是因为与社会的或精神的价值相比——私有财产的存在或积累倾向于妨碍这些价值——它并不重要。于是斯多葛派的奠基人芝诺支持无政府主义，因为政治权威和财产权利有悖于理性的生活。而对立的观点——赋予财产权极端的重要性——刺激了那些抨击对财富无节制的攫取的人，因为无节制的财富攫取给社会共同体中的劳动阶层带来了贫穷、压迫和不幸。像古代世界的奴隶反抗（以及不同时代与此相关的社会思潮）和中世纪农民起义这样的爆发，迫使欧洲社会的其余部分把注意力集中到它们的大多数成员被迫生活于其中的不公正和堕落的社会状况。 77

随着封建主义让位于私人创新精神和现代资本主义制度，社会思想家们开始谴责不加制约的竞争所具有的邪恶，不仅仅是因为这样的竞争同精神生活是不相容的，更主要的是因为他们认定财产关系决定社会中其他的社会、政治和经济要素，并且顺理成章地，任何旨在带来社会公正和幸福、消除对人类不合理区分的激进改革，都不得不从改变国家中财产使用和交换的状况入手。因此在莫尔的《乌托邦》里，在康帕内拉的《太阳城》里，在哈林顿的《大洋国》里，公共所有权的创立是必不可少的措施——因为现存社会中的财产关系被看作要对弥漫于社会中的不公正负主要责任，而且人类幸福的物质条件同精神因素相比不再被认为是可以忽略的，而被认为是决定性的。这种趋向日益增长，伴随着哲学和社会学说的兴起，这些学说寻求通过物质

的和真实可感的方法来解释自然的法则和人类的行为,而不是用明显神秘的或精神的原因。

在十七世纪的宗教、社会和政治冲突的狂热里,在十八世纪的理性主义者或经验主义者对全部业已建立的制度的批判里,财产权利的基础必然要受到质疑。财产权利是一个人不可剥离的“自然权利”吗?还是国家可以随心所欲地处置它?财产权利来自于经典的权威,还是自然法,抑或是来自皇室主权或其他人类或超人类的机构?而且这如何与基督教的教条,即上帝把地球赐给所有人而不是一部分人,协调一致?财产权是个人之间自由协商的结果,抑或仅仅是野蛮暴力的结果?洛克提出了人对“附有他们的劳动”的东西拥有财产权,以及商品的价值是由制造时加诸其上的劳动所创造的理论。他得出的推论有利于财富的所有者。但是在他之前,处于温斯坦莱领导下的掘土派已经在克伦威尔统治期间要求对国家财产有共同开发的权利,理由是整个社会共同体而不是特殊的个人被赋予了“自由使用土地,以及土地的出产”的权利。德国和其他地方的新教派别的领袖们也大声宣布了类似的观点。部分地,这仍然是在每个时代可以听到的对于达官富豪之邪恶的社会抗议,但它也源自一个日益清楚的学说,即私有财产权利既非出自上帝,也不是内在的、“自然的”,而是人类的创造,并且进一步的看法是:通向幸福和公正的惟一道路在于私有财产权的废除和公共所有权及公共控制。

78

二

这些学说在十八世纪得到明确表述:在马布利神父的著作里,私有财产权作为人类加诸同类的邪恶的主要来源受到了谴责,而且,有了大量来自半共产主义的古代斯巴达制度的例子,

以及出自柏拉图及其追随者著作的例子为佐证，这个论题得到了发展：只有通过物质资料生产工具的公共所有权，正义才会得到保障，少数的强者才不会压制和阻挠弱势的多数人的充分发展和自由。类似地，摩莱里在他的《自然法典》里发挥了这样一种学说，即非正义和不幸的惟一来源是财产的不公平分配。据此别人很快可以得到一个必然推论，即那些伟大的十八世纪的激进者们——伏尔泰、狄德罗、爱尔维修及百科全书派——以极大的热情和雄辩为之奋斗的政治自由和政治、社会特权的废止，将毫无益处，除非有反对财产在私人手里不公正积累的保证。摩莱里宣称这一点只有通过建立公有权才可以得到保障。如同马布利，他没有把自己局限在泛泛的原则上。像所有的乌托邦发明者一样，他深入到了理想国家的微小细节，描述了不同阶层公民的独特功能，阐述了严厉的刑法法典，并且推荐了几种不同的转型方法，通过这些方法，现存社会向一个严格的组织化共同体的合乎意愿的转型可以非常容易和无痛苦地得以实现。 79

这些想法都是决定性地受到了振聋发聩且——尽管有混乱——发人深省的卢梭思想的影响。卢梭没有提出一个连贯的、统一的社会和经济学说，但是他却宣布最大的罪犯是那个首先在土地上划出边界并宣称该地属于他的人。卢梭没有支持私有财产权的废除，但是他谴责了竞争、露骨的不公正、财富和权力的无限制积累，以及引发这一点的、作为政治和道德邪恶的中心来源的贪得无厌本能。从这里到财富应该公有的主题只是一小步。

法国大革命并不鼓励共产主义：在每一个人和公民的神圣权利之中有财产权；而且虽然罗伯斯庇尔通过了一部似乎要对个人获得和享有资源加以国家控制的法律，共产主义几乎遭到了所有主要革命派别的反对。然而，至少有一个革命者的小团

体——他们受到马布利和卢梭的深刻影响，处在“保民官”巴贝夫的领导下——相信本来试图解放个人和在社会各个部分间建立平等的大革命，已经在实现目的方面无力地失败了，就像对弥漫于法国执政府期间的腐败和专制最不经意的一瞥所展现的那样。对他们而言，大革命已经明显地被背叛了，而且是被那些把他们自己的财富和权力摆在人民的利益之前的人背叛的。那些原本属于被放逐阶级、贵族、教会以及大革命的敌人的财富的大转移，明显地填满了新富的腰包；既没有什么自由也没有什么平等；因为前者在没有后者的情况下无法存在。罗伯斯庇尔的任务必须执行到底，而且确保政治自由的惟一方法是确保经济平等。从这一点出发巴贝夫及其心地纯洁而狂热的朋友们推导出了他们当前的任务——废除财产私有和把全法国的资源（毫无疑问最终是全人类的资源）整体地转入共同体，并根据平等和正义的法律由民主地任命的代表们处置。1796 年他们卷入了一个推翻执政府的阴谋并宣布建立共产主义共和国。他们被其中的一个成员出卖并立即被捕，主要领导者被处死。但是“平等派的密谋”是具有不寻常重要性的事件。它是把共产主义学说——当时这种学说仅仅是广泛的激进思潮里的一个因素——转化为实际行动的首次尝试。它对公众舆论的冲击是相当可观的，而且从此共产主义学说开始被严肃对待，而不是仅仅被看作不实际的理想主义或对现存秩序的纯粹理论上的威胁。巴贝夫的追随者没有全部被处决，他们其中的一个，邦纳罗蒂，活到了复辟王朝并且用巴贝夫的简单的和暴力的观念孕育了一大批十九世纪的革命者和改革者。

源于这样一种学说——无论怎样看待它的价值，该学说在早期几乎被普遍地认为过于不现实，充其量只是乌托邦式的梦想——的社会主义，在十九世纪作为一个革命的，并且在它的支

持者和反对者眼里无论如何都是无法达到的目的，而开始了新的历程。对社会主义学说的一个极大刺激来自于由大革命和拿破仑的征服与改革带来的欧洲社会和经济结构的普遍松弛。波旁王朝的复辟让如此多的新获解放的法国中产阶级感到受挫，以至于在法国人中间引起了不同于一般革命情绪的强烈的思想躁动。对最有想像力和最激进的关于社会的新观念的一种阐释——这些观念由大革命产生，而复辟王朝则极力抗拒——存在于圣西门的著作里。

圣西门不是私人财富积累的敌对者，因而不是一个严格意义上的社会主义者，但是他提出了许多为日后的社会主义者继承的学说，而且作为展望新欧洲（和美洲）前景的先驱，他在当时的影响无人可出其右。他是一个生活混乱，思想也同样混乱和 81 无序、缀满灵感火花的人。他既不是一个民主主义者，也不是一个自由主义者。与十八世纪的理性主义者不同，他不相信在百科全书派的理想模式里达到顶点的人类启蒙的稳定进步。作为最早的拥有敏锐历史进化观念的思想家之一，他相信进步和衰败周期的交替；就"进步"而言他指的是制度的发展，这些制度适应和刺激了由技术发明和发现导致的种种趋向的增长。他是完全意义上的十八世纪的产儿，相信理性万能。但是就"理性"而言，他指的是社会的理性组织，以及通过理性组织获得的对社会秩序的设计，这样的设计是由那些武装了良好的技术知识，可以理解他们时代的物质和精神需求及可能性的人做出的。在圣西门看来，历史的最基本的要素在于经济力量的相互作用：更确切地说是在于社会阶级的相互作用和冲突，每一个阶级都代表了一种在该时代的社会里区别于他者的经济、社会和精神需求。如果说在中世纪，国王、战士、教士和律师代表了作为当时占支配地位的经济力量的阶级，并且装配着能够得到的最先进的技

术资源，那么现代工业和科学的发展早就让这些阶级过时了。当代社会的自然领袖——他们代表着由工业革命释放出的新的和决定性的社会力量——是工业家、银行家、科学家、技术专家、艺术家、国际贸易商，他们，也只有他们，才理解并且实际上促成了正在上演的新力量；他们，也只有他们，才可委以对新社会有意识地加以组织的任务。不幸和不公正源于愚蠢和无知，及其副产品，无效率。土崩瓦解的封建主义的遗老遗少们根本不足以服务于这样一个社会——作为无可匹敌的科学技术进步的产物，该社会加上它发展所需的资源，比以往任何阶段的社会都有能力生产无限之多的财富。政治形式只不过是人类之间的社会和经济联系的外在形态，而且具有组织才华的人被要求把这些政治形式加以转化，以适应新的社会和经济现实。除非有组织策划和理性设计，否则就会有浪费、冲突和不幸。决定以往历史的经济阶级间的战争不是不可避免的。处在物质商品、教育和科学研究的生产及分配的理性设计下，所有个人的利益可以得到妥善安排。愚蠢是所有罪过里最致命的。惟一重要的公民是那些生产者，无论是物质上的还是思想上的；其他人都是懒汉和寄生虫、过时的苟延残喘者，或者是傻瓜、无赖和不合时宜者，他们无法让自己适应由新的生产力量创造的新世界。

因此圣西门在他一生的不同阶段里支持各色各样的有整体规划的社会模式，它们由工业或金融大亨以及科学专家们指导，受到艺术家的想像力的帮助。艺术家是人类惟一的行善者，他们通过共同努力可以创造一个世界，在其中人类各种迄今为严峻环境所挫伤的能力起码可以获得一种丰富和完整的实现。这种“技术统治论”是可以建立的，不是建立在非历史的并因而常常是不可实践的功利主义原则之上，而是建立在对某些因素，主要是技术的因素的深刻理解之上。这些因素决定社会变化，铸

造人的需要和特性。相应地，技术统治论也要建立在对人类业已达到的特殊历史阶段的深刻理解上。它可以规划人类的未来，使之与物质发展巨大的新的可能性相符，这种物质发展本身就可以提供所有人从中取之不尽的无限丰富的资源。稀缺的消失将导致一种完全的经济满足状态，没有它政治自由和政治平等就是空口号。

圣西门与巴贝夫不同，不赞成私有财产权的废除甚或限制，更不赞成人类的平等。恰恰相反，他相信个人企业无限扩张的价值，相信科学家、银行家、工业家和天才的艺术家们相对于大多数人的巨大优越性。但是他赞成一种完全被计划好的生产和经济资源的分配。他断言，个人如果任其行事的话，倾向于彼此妨碍并使效率最小化。而且他否认个人拥有反对一个中央计划实体的自然权利。他认为人类道德、宗教、艺术和智力的发展直接依赖于摆脱了浪费能量的阶级斗争的新工业体系的进步，并且他把所有希望寄托在天才的人们对该体系的理性控制上。

这些论点，尽管常常在模糊和疯狂的想像中得以表达—— 83 也许正是因为这样——却深刻地影响了所有后世集体主义的思潮。他的追随者昂方坦和巴萨德重复了他们导师对于平等和不变的、普世的人类“权利”的谴责，赞成根据工作和能力对个人的奖赏，要求有联合和等级性组织——事实上，这是一种国家资本主义，由科学地训练出来的专家严格地控制——并且最主要地，他们呼吁废除继承权，这样现存的非理性的私有财产权的结构就会寿终正寝。圣西门的观点是一种半神秘、半科学的乌托邦，其中理性战胜了迷信和偏见，而且物质资源在一种世界托拉斯或卡特尔的指导下发展到了极至，这种托拉斯或卡特尔由一个万能的、睿智的、仁慈的中央计划委员会调控，该委员会控制社会和经济生活的所有方面。如果是科学的和权威的，这个实体

将改变人性；将使人类自由地发挥和实现其全部的天性、知觉、感情和智力；并且通过恢复身体的前基督权利——通过“肉体的重建”——将结束所有自欺欺人的禁欲主义、虚假的精神主义和其他的世俗性(Worldliness)。这是一个注定要对二十世纪社会主义和共产主义实验产生深刻影响的梦想，但是它与十九世纪晚期的自由思潮、个人主义和民主思潮是水火不容的。这些思潮倾向于把它看作过于无人性的专制主义，因而无法实践，例如J.S.穆勒就是这样看待圣西门的信徒奥古斯特·孔德对该梦想所做的阐发的。恩格斯把圣西门的原则称为“对物的管理”而不是对人的管理，并非没有道理。

三

另一个比圣西门更加古怪和不现实的体系建造者的影响在重要性上丝毫不逊，他就是傅立叶。圣西门是一个贵族，一个拥有广阔深邃眼光的人，他从一个新的、科学的工业寡头制度的角度构想了一个社会，其中银行家和科学家代替了士兵和教士；而傅立叶出身于中下阶层，永远生活在经济窘迫中，并且对他那个时代社会体系的不幸与邪恶有更深切的了解。

84 困扰傅立叶的主要难题，和困扰其他十九世纪早期思想家的一样，是法国大革命未能实现那些它曾经慷慨许诺的好处。但是圣西门反对平民政府，在他看来这不比非理性的暴民统治好多少，而傅立叶则有更多的民主倾向。他的批判思想和乌托邦观点主要源于他对正义之渴望的猛烈爆发，以及他天生的慈悲心肠。这种心肠是由人类的剥削和野蛮、劳力和资源的愚蠢浪费、极度的挫折沮丧以及与瘟疫横行的健康情况相伴的绝望的贫穷引起的，而这正是司汤达和巴尔扎克在以后的发展阶段

描绘的图景。

傅立叶拥有一种暴力的、无约束的和古怪的想像力;他的宇宙论、心理学、植物学和动物学观点不可思议到了疯狂的地步。在一项富有洞察力和现实性的社会学研究中,他探讨了月亮的坠落对人的饮食的影响,发明了以两万年为周期的宇宙进步或反动的上升或下降秩序的循环模式,预言了对人类有用的新物种的出现:友善的"反狮子"辛劳地为它们的主人做着奴仆的工作,"反鲸鱼"在一天内就可以牵引船只横渡大西洋(海水同时也被魔幻般地变成了柠檬汽水)。尽管如此,傅立叶对工业社会基本的批判还是充满了令人难忘的真知灼见的火花,而且它们的影响被证明是特别有力的。

傅立叶的主要观点是认为社会中的根本邪恶在于竞争:就在人类生产出数量空前的物质财富的同时,不幸和贫穷也在突飞猛进;科学和技术的发明越有生产效率,强者对弱者、少数对多数的剥削就越重;一个社会越是原始和资源匮乏,个人和阶级间的关系就越是温和和充满关爱;人类知道和生产得越多,就会给世界带来更多的冷酷、痛苦和不道德。对此只有一个解释。因为人类互相竞争和打斗而不是协同工作,他们就创造了这样一个体系:一个人的成功只有通过其他人的失败才是可能的。一个人的美味佳肴无法使他餍足,除非对别人来说是毒药。企业主是怎样致富的?尽可能多、尽可能贵地销售商品。市场上越是稀缺,他就可以榨取到越高的价格。因此他乐于建立垄断, 85 甚至乐于销毁部分货物以提高其余货物的价格。更有甚者,他会在某种驱策下在商品里掺假,从而它们可以尽可能快地被用坏,并进而刺激更多的需求。制鞋者乐于见到他卖出的鞋尽可能快地被穿破;建筑者希望他的建筑早些"合理地"坍塌。医生会希望疾病尽可能广地传播,他会避免任何太快或彻底治愈病

人的东西；律师和法官会希望最大量的混乱、犯罪和诉讼。竞争的方法就是割断喉咙。只要社会的目标不是福利而是索取，每个个人使自己富裕的企图就必然导致混乱的最大化，并进一步导致浪费、冲突和不幸。中产阶级、官僚、军官、士兵、记者们生产不出有用的东西。他们只能像寄生虫那样存在，靠着人类破坏性的本能、罪恶和愚蠢来养肥自己。在无用的骚动和混乱中他们有不可告人的利益。

对这种情况的补救只能是引导人类建立一个互惠互利的共同体，在那里每一个人的优势都可以为社会整体的幸福做出贡献。人类变得彼此充满敌意和互相掠夺，变得贪婪、肆无忌惮、无情、谄媚和不诚实，这仅仅是因为坏的教育和坏的制度束缚了他们，使他们无法达到利益的自然和谐状态。人之初，性本善。这就是说，只要提供他们渴望的环境和目标，人类所有的本能、欲望、感觉和倾向都可以得到和谐的实现。教育的目的在于实现人类的自然需要，而不是通过强迫他们遵循某些非自然的方向来使他们残废。我们不赞成偷盗，但是偷盗只能归咎于稀缺。哪里充满富足，真诚的天赋和当前滑向偷窃的想像力就会被转入建设性的轨道，这将使这些天赋的拥有者感到愉悦，而不是像现在这样给他们套上恐惧的枷锁。我们绞尽脑汁去发现让工厂里的工人花如此多的时间从事单调工作的方法；疲劳扼杀了创造性的冲动，单调意味着想像力和生产本能的死亡。人类本应该获得更多，如果他们的工作更富有变化，如果每个人被仔细地挑选出来去做那些他最有天赋的工作。资本家的专制，被野蛮化了的工人的阴郁仇恨和犯罪的倾向，都只能归罪于才能的错误分配，归罪于人类生产体系的坏的组织。通过一个充分、仔细的教育养成的体系，没有什么特性是不能被成功地改造进有益于社会的活动中的。

为了结束工业标准化带来的灾难，傅立叶倡导人们生活在一些大约有八百个家庭的共同体里——这样的合作组织被称为"法郎吉"——在这些"法郎吉"颇有吸引力的建筑周围环绕着花园、田地和树林，在其中大部分的重劳动由机器承担，轻一些的劳动由经过专门训练的成员完成，每天工作绝不超过几个小时，并且提供给成员一个正常发育的人用以满足物质、心灵、精神和智力需求所应有的全部必需品和奢侈品。法郎吉公社通过运用合作的方法，将引人科学的理性化；无限富裕的结果将通过中央化，但不是过度中央化来得到；生产通过机器而不是个人的手工劳动和不平衡的资源的混乱分散状态来进行。每一样东西都变得有条理了。竞争原则一去不复返了，取而代之的是幸福、自由和自愿的联合体。法郎吉公社被组织成越来越广泛的整体，国家疆界被超越，人类形成了一个由自由共同体组成的自由联合体，这些自由共同体是由自给自足和互相合作的生产者和分配者组成的。人类因而生活在健康的环境里和仁慈的教育者的富有启发性的指导下，这些教育者抓住了一条原则，即要想有效率，人类必须享受自己的工作，而且几乎没有什么必须要做的工作没有人或者无法训练人来享受它。[①]

傅立叶的实际上的乌托邦在很多细节上是荒诞的；但是最基本的主旨(很大程度上来源于卢梭)——即工业革命产生了一个用大部分的能量来跟自己的目的作对的社会；无节制的竞争不是最有效的产生财富或者幸福的方法；大部分人是人为制度的牺牲品，他们不理解或者忘记了这些制度的目的；当人从事最喜爱的工作时，他们工作得最好并最成其为人；人最幸福的时候 87

① 他举例说，那些喜欢闲谈的人可以做电报话务员，喜欢在泥泞里玩耍的孩子可以成为快乐的清道夫等等。

是他们最有创造性的时候，而且有利于人们发挥创造性的共同体在许多情况下要比自由放任社会的凶险竞争更有效率——所有这些既对社会主义也对自由主义的思想和实践产生了无可估量的影响。傅立叶的学说——它们导致了理想化地构思但短命的殖民地在美利坚合众国的建立——深刻地影响了美国的激进思潮；罗斯福于1932年实行的新政充满了圣西门和傅立叶的观念。傅立叶在俄国也有影响，在那里，一个和谐平等的生产者共同体的理想，即工作者和计划者生活在一个既没有官僚体系和警察的专制也没有竞争性资本主义的专制的社会里，在十九世纪四十年代深深扎下了根，并且既滋养了浪漫的"民粹派"对政府的反对，也滋养了"科学"社会主义者对政府的反对。（实际上陀思妥耶夫斯基就是因为被指控属于一个传播傅立叶学说的团体而被判处死刑的。）在法国傅立叶促成了蒲鲁东的思想，并且通过他的著作塑造了反政治的工团主义和合作运动的奠基者们的观点，他们的影响仅次于政治社会主义本身。对共同体、职业训练和分配、工业心理学的价值的强调，对自给自足的、小型的、半农村的合作社——不是圣西门那种大型的、城市中心化的工业单位——里的经济生活的中心化和理性化的价值的强调；纯粹私有企业的终结和通过对人类具有创造性的灵与肉的解放而达到的道德再造：所有这些观念都是社会主义的种子。但是傅立叶厌恶共产主义和革命的方法；他相信道德教化和基于共同理想之上的敌对阶级间的社会和平；他捍卫私有财产并且希望大量地创造它而不是废除它。他的后继者孔西德朗强调阶级斗争的因素；资本主义的发展把越来越多的身无分文的无产者扔进毫无权利和希望的赤贫工人的大贮藏池里；在每一个共同体里都有"两个民族"的斗争，而且他们的利益在每一点上都针锋相对；但是这场战争可以和平地结束，如果有国家的干预，有维

持劳动力最低生活资料的保证，和对所有公民的宗教与结社、思想与言论自由的保证；通过把社会重组为互相合作的生产者的共同体，永恒的和平和富足将得到保障。 88

在皮埃尔·勒鲁的著作里可以发现一种相似的、但更强调集体主义的学说。他怀着着魔般的狂热相信国家控制和社会制约的艺术。国家必须调节经济生活，根据每个人的能力从他身上获取并根据他的需要给予。三千四百万法国人被十几万他们的同胞剥削，并且收入的不平等在逐年扩大，这都是违背神圣律法的。勒鲁的观点对乔治·桑的社会小说有决定性的影响。

与傅立叶持相似观点的（但没有他荒诞）是威尔士的制造商罗伯特·欧文。与傅立叶不同，他成功地证明了这些观点在实践中的有效性。通过改善他在新兰纳克的棉纺工人的条件，通过设立最低工资，在工业革命的最冷酷的阶段创立一种独特而大胆的社会服务体系，通过以最慷慨和有效的慈父般的控制来创造健康、诚实和自信的环境，欧文创立了一个模范工业社区。它的生活标准高于以往任何时候的英格兰或欧洲，而且因为给它的拥有者所带来的可见的益处，它吸引了世界范围的注意。欧文并不满足于在实践中证明这些理性的和人道的计划的原则，他试图把他的经验普遍化，并且逐渐得出这样一个结论，即除非私有财产——以及与之相伴的非理性和反社会的制度，诸如婚姻和有组织的宗教——全部废除，否则，人类就注定面临无知和竞争所散布的不幸。像上一个世纪的理性主义者一样，他相信人成为什么样的人取决于环境，特别是取决于教育，而且真理传播本身就可以抑制全部邪恶。如同圣西门，欧文的漫长的、全心投入的利他主义生活道路在经济上毁了他，他把钱花在了宣扬无神论、自由联合的集体主义以及挣脱婚姻枷锁的爱情上，他是把这些作为一个新的模范世界必须倚为根基的原则来宣扬的。

他的"平行四边形"——这么称呼是因为他所提倡的建筑的外形——就是在不列颠的傅立叶的法郎吉。跟傅立叶一样,欧文学说里那些荒诞的因素被时间遗忘了。那些富有益处的因素——合作的福祉,以健康、教育和其他社会服务、社会保障等方式出现的物质、道德和智力标准的提高所带来的生产率和效率的提高——是许多世纪里工人合作运动的基础,也是更加人道和科学的工业立法及管理的原则和方法的基础。实际上"社会主义"一词本身就是作为一个反对私人获利的社会共同体的模糊名称首先在欧文那里提出来的。

十九世纪欧洲的思想中心在巴黎,在那里路易·布朗迈出了社会主义思想发展的下一步。他的主要创新体现在这样的主题里,即任何寻求以工业的或其他形式的合作来取代国家行为的改革或革命都必然是不实际的,因为国家在时间长河中积聚了控制和压迫的力量,诸如军队、警察、财政机器,所以任何为了其他某种制度的建立而通过说服或者暴力的手段来推翻它的努力都必然是徒劳的。但是,尽管反对革命,布朗还是承认社会根本改变其混乱和不公状态的必要性。他描绘了一幅几乎与傅立叶的最恐怖叙述同样骇人的关于无限制竞争的场景,在其中战争不仅在雇员和雇主间进行,而且也在挣扎在失业线上的城镇工人和离开乡村与他们争夺少得可怜的工作的贫穷农民之间、在不同工人团体之间、在每一行当和职业里的每一个人之间进行。当前社会的秩序就是丛林的秩序:吃掉别人或被吃掉,打击别人或被打击,人人都与自己的邻居斗争。

改变这种情况的药方只有一个。既然国家过于强大以致无法推翻,它就必须被转变成自由和进步的辅助者。国家必须自己控制商业和工业:通过创建模范工厂、模范银行和每一类型的模范企业,它将进入——借助欧文展示的诚实、效率和科学管理

的益处——与私有企业的竞争,并且凭借其优越的效率和资源在竞争中胜出。没有实行全面国有化的必要,这么做只能带来 90 暴力和流血。有限规模的国家资本主义——虽然布朗可能拒绝使用这个字眼——将会自动地逐渐消灭和控制效率必然较低的私有企业,向国家资本主义无痛苦的转变也必然会发生。资本家们将和平地停止抵抗,一个理性的体系将取代现在的混乱。农业将会按照傅立叶主义者们的联合合作体的方式来组织。

更加野心勃勃的是康斯坦丁·佩克尔的思想。像布朗一样,他认为国家应该控制社会和工业组织;同时像傅立叶一样,他认为每个人都应该从事他最有天赋的工作。在他的体系里,国家调节着生产者和消费者之间的关系,自由放任被谴责为仅仅是掠夺和破坏的权利。后来的社会主义的完整版本开始出现了。根据佩克尔的说法,国家的疆界是对所有人类充分自由的联合体的人为阻碍。当所有人都从事他最适合的工作时,源于对竞争的盲目渴求的、引发战争的经济因素将被消除。在一个基于理性原则组织起来的社会里,世袭制、特权、宗教的和社会的偏见将消亡。由国家调控的经济联合体将克服阶级斗争。爱国主义将被世界主义取代。劳动和生产的分工将在全球范围内发生。人类生活在只有一个社会的世界里。

埃蒂安·卡贝的共产主义是这一主题的一个变项,但是更加激进和集权化。国家拥有全部的主要财富资源和生产手段,并且给每一个公民指派任务。所有人的报酬相等,对富人征收重税。暴力应该谴责,但是完全的国家控制在卡贝的理想国中受到青睐,这个理想国被称为伊卡里亚。那里有对公共事务的严格的控制和苛刻的国家出版审查制度。所有公民平等,他们的财产不得被暴力剥夺。向这个完美国家的转变应该随着税收的增多和军事预算的废除而发生。卡贝在田纳西建立这样一个殖

民地的企图失败了，但是关于一个严格组织起来的共产主义国家的观点很可能对马克思有所影响。

当布朗、勒鲁、卡贝和他们的追随者把自己限制在理论活动和社会试验并且摒弃暴力的时候，奥古斯特·布朗基组织了武装起义。他看到不公、压迫和剥削包围着他，不信任暂时的缓和与说服的力量，坚信通过有组织的革命暴力推翻邪恶的秩序。为了做到这一点，他用一生的时间把自己完善为一个职业革命家，学习革命的技巧，召集追随者并且在他漫长的监狱生涯的间歇里对他们进行起义斗争的技巧训练。他是巴贝夫追随者的信徒，一个战斗的无神论者，提倡经由职业训练出的革命精英。他坚信废除私有财产，但更进一步坚信废除资本主义的国家，在这样的国家里所有的一切，或有意或无意，都只对有产阶级有利。他的主要目标是摧毁现存秩序及其全部制度。不经过战斗资产阶级是不会屈服的：通常来说必须用暴力来攻击它；这是一种民主程序，因为被压迫者——自由主义者常常假其名而行事——在人数上大大超过统治阶级。

他似乎没有明确地构想在革命成功后应该怎样组织社会；他模糊地认为应该站在被解放的农业和工业奴隶的立场，直接运用民主的方法。虽然他对于社会主义学说没有做出过什么有意义的贡献，他对无效果的改良主义的批判、他作为一个鼓动者和政治煽动家的工作，还是给战斗着的社会主义的每一个分支留下了深深的烙印。巴黎 1839 年的起义，1848 年 6 月的革命，甚至 1871 年的巴黎公社，都留有他作为组织者和军事活动家的技巧的痕迹，这首先就是把分散的不满汇集成集中的革命暴力。

四

与法国共产主义思想的发展平行，并且不同于国际知名的欧文，在不列颠存在着本土的社会主义传统。在这些最杰出的名字里有一个是托马斯·斯宾塞，他谴责地主们对日益消亡的自耕农财产的过度侵食带来的罪恶，并且作为补救，他提出恢复被废弃的教区的古老权利，恢复对土地的公共所有权。他关于政府的看法是某种教区议会的联邦，并且要经常消除中央集权的控制和国家官僚体系的形式。威廉·奥吉尔维是一个温和的改 92 革者，他谴责越来越多的土地集中到越来越少人手中的趋势，主要是集中到那些白痴富人的手里，他称他们为“海盗”，并用激烈的言辞加以抨击。他的方案很难说是社会主义的，因为他所构思的社会是一种改良了的封建主义，在其中每个人拥有四十公顷土地，并附带有地租和对领主的规定义务。尽管如此，这种对不正当获取土地财富的谴责滋养了社会主义思想。

更有决定性影响的是五位英国作家，有时候他们被一起当做马克思主义的先驱。查尔斯·霍尔指出生产劳动的果实在资本家和工人之间的分配比例是八比一。生产所得的八分之七要给雇主——这些似乎并不是他们该得的——这样一个事实要归咎于富人对国家的控制，财富就是强迫其他人放弃理应属于他们的东西的力量。这种力量的运用势必导致富者愈富、贫者愈贫，拉大他们的差距。掌握在有产者手里的教育倾向于让不平等变得永恒。战争起源于贪婪的动机并且扩大了现存的不平等的鸿沟。霍尔的补救方案和奥吉尔维的类似，是在土地上建立小的自耕农，并且改革一种主要是出口穷人的必需品以便为富人进口奢侈品的贸易体系。

威廉·汤普森深刻地揭示了工人对其全部"劳动产品"的自然权利和经济自由的要求之间的冲突,根据后者任何人可以在任何时间、任何地点合法地用任何东西换取其他东西,这就使资本主义合法化了。他声称资本家强迫工人消费得尽可能少,而自己却消费全部剩余。汤普森对此没有提出明确的解决方法,但他首先使用了这个因以后的马克思主义者而著名的词汇:"剩余价值",尽管在这里它的意思是指由机器创造的生产的增加,雇主占有其全部,并同其他雇主一起在自己的国家里和国际间使用它们,其结果是迫使劳动者的生活水平更低。

这样的一个主题在托马斯·霍奇斯金那里得到进一步的加93 强,这位前海军军官的观点混合了对各种国家控制和干涉的厌恶,以及对控制而不是废除私有财产的渴望。他认为控制私有财产要通过消灭整个不事生产的有产阶级或中产阶级,他们从生产者那里窃取不劳而获的收入;他们必须被"主人",即企业的管理者和天才的商人取代,后两个阶级都应该获得报酬,但是要远远少于在现存秩序下他们所获得的。

在1839年出版的小册子《劳动的不公和劳动的补救》里,J.F.布雷在为作为所有生命——动物、植物——的自然功能的劳动大唱赞歌,然后指出有产者阶级以社会其他成员为代价逃避了这个责任。资本家没有任何目的地获取:他甚至没有扩张资本,因为他的财富总是在增加。这样的结果比合法的掠夺好不了多少。改良的方法是变更继承法和实行某种谨慎的共产主义,借此每个人可以进入一个大的、普遍的利益分享组织,即某种整个世界的合伙公司。这是欧文学说和后来的费边主义的某些因素的一种模糊混合。

约翰·格雷构思了一种关于报酬的"铁律",据此每个人最后都一无所有,因为所有的事情都在竞争中进行,所有的产品都是

为了利润而不是为了给社会使用；劳动者被给予尽可能低的工资；资本家们在与其他资本家的激烈竞争中只获得最少可能的利润；劳动力变成了一手以某种价格买进，一手以另一种价格卖出的商品；而所有这些都导致了那些不事生产的白痴们对大部分社会劳动成果的不正当占有，而他们本应从事有益于社会的劳动。这些观念——诸如人对人的剥削，剩余价值，一个社会的政治权力分配、教育和伦理观念取决于它的经济结构而不是相反，社会不幸归咎于无限制的自由放任——在这些思想家的著作里表现得很清楚，有时甚至很激烈。这其中还必须提到无政府主义之父威廉·戈德温的名字，他认为理性的原则使人们可以根据自己合理的需求去获取应得的东西，而可以不管在实际社会秩序的不公正和非理性的分配体系中谁会碰巧占有这些东西。他的根据理性原则分配资源的看法可以回溯到马布利和柏拉图，并且与哲学的无政府主义传统建立了一种强有力的联系。 94

这些社会反抗的观念生长在肥沃的土壤上。拿破仑战争后欧洲经济不稳定和政治不稳定相结合，加剧了现存政权内部的不满，而这种情况几乎与某一特定国家内部的政治压迫程度成正比，由此就刺激了阴谋反叛的产生。一般而言，它们以温和的自由主义和民主的目标开始，但是逐渐地，随着一方施压的增大和另一方经济、社会和政治痛苦与失望的加剧，开始采取越来越不妥协的形式。在法国，七月王朝统治下的政治压迫相对缓和，因此社会主义的论点受到激进的作家和记者们的公开谴责，甚至包括某些教士例如拉梅内（基督教社会主义的最伟大代表），以及贡斯当神父；革命的密谋因此也相应地较少和不重要。现在这些观点进入了德语国家，在那里，由于梅特涅和普鲁士政府的高压措施，它们被赶入地下。

最早在1836年，一个具有纯粹共产主义目标的秘密团体就

由德国流亡者在巴黎建立了。激进知识分子,例如赫斯和格伦在德国中等阶层特别是在学术圈子里传播共产主义思想。在某种程度上这些思想甚至影响了当时在反抗俄国压迫的波兰民族主义者。在半封建的俄国内部,模糊的社会主义思想在十九世纪三十年代也开始在莫斯科和圣彼得堡的知识分子中变得清晰。在意大利和西班牙,反对威权政府的斗争仍然采取了以前的民族主义和自由主义的形式。在英格兰,大宪章运动提出明确的纲领,工业革命的受害者们满怀着对上层的堕落和自己的不幸的愤恨,热切地欢迎这个运动。这些不幸都是冷酷无情的快速工业发展带给那些日益增多的在政治上无助的工厂工人和工业劳动者的。从单独几个思想家提出纯抽象的学说开始,社会主义开始与日益增多的感到危险而不满的工人的实际要求联系在了一起,而且社会主义者开始把自己视为即将到来的最终革命性社会转型的天然政治领袖。共产主义或社会主义思想——如上文提到的,这一对词在当时并无明确区分——同样影响了大学知识分子(特别在德国)和不满的工人及手工业者团体。半合法或非法的小圈子建立了起来,小册子和秘密传单在互相传阅:激进记者海因岑和受到天启的狂热裁缝魏特林就是这类社会团体的典型代表。但是到此时为止,这种态势的最为雄辩和最有影响力的发言人是法国的蒲鲁东和德国的卡尔·马克思及费迪南德·拉萨尔。

蒲鲁东强调阶级斗争的不可避免性——一边是所有者,掌握着公共生活、政治、经济、社会、宗教和思想的机器;另一边是大多数人,被所有者无情而又愚蠢地剥削着。他把所有的国家都视为单纯的压迫机器并且支持这样的观点,即没有真正的经济平等就不可能有真正的自由,只有当国家被废除并且社会生产要素转入有着共同目的的自由联合体中时,真正的自由才是

可以实现的。在充满悖论的语言中,在对黑格尔的肤浅模仿中,蒲鲁东坚持认为历史和其他自然进程一样,并非平滑地前行,而是沿着一条由对立力量的冲突所决定的——实际是包含这些冲突的——道路前进;这些持续的、时隐时现的小冲突聚集成革命的跳跃——对这些危机彻底的解决构成了进步。

对于作为社会内在特征的冲突,蒲鲁东在一本提出其著名悖论"贫穷即偷窃"的书里阐释了资本主义自我摧毁的本性——出于增加其财富的天性,肆无忌惮的少数人导致了对大多数人创造本能的压制,并且最终也毁灭了他们自己。为了改良这种情况而代之以一种威权性丝毫不差的集体共产主义体制,凭此国家依然严格控制着它的公民,这样做,纵令如路易·布朗所赞成的那样是出于无产阶级的利益,也是在传播疾病,因为国家共产主义在毁灭个人方面不比无限制的资本主义好多少。国家总体上是邪恶的,完全是压迫性的,因此甚至作为反对它自己的武器都没有什么用处。蒲鲁东的思想与布朗和其后的俄国革命流亡者彼得·特卡契夫的观点截然对立,后者坚持反对自愿的合作组织,因为国家如此强大以至于无法忽视或抵抗它,并且如果可以成功的话,必须通过革命把国家转向为自己的目的服务。 96

蒲鲁东坚持拥有有限私有财产的权利,并坚持保留家庭不可侵犯的权利,对于后者他与卢梭没有什么不同,也采取了坚持妇女从属地位的父系社会观点:这些制度被设计出来,以保证个人不受国家和贪婪的资本主义的野蛮与过度的侵食。为了重建个人和阶级的自尊,为了给人类的创造能量以充分的空间,所有的中央压迫性权威必须被摧毁,并代之以和平的经济合作组织。对蒲鲁东而言,这种侵食或剥削意味着任何施加于被剥削者的不正当权力,无论是租金、利息或者其他形式的巧取豪夺,由此弱势一方,即无产阶级或穷人,就不得不无谓地放弃一些东西,

以便避免饥饿或者失去人身自由。这种邪恶无法通过圣西门或共产主义者所说的强制性的联合体来治愈，因为这样将赋予组织者太大的权力并因此让工人丧失了人性——毁灭了他们的身体和灵魂。这与蒲鲁东的价值理论有关系，按照这个理论物品应该依据生产中花费的时间比例进行交换，信贷应该以尽可能低的利率广为发展，如果可能的话，通过生产者自己自由的合作集资，信贷可以是无息的。

任何能够提高个人品质，发展其自由、创造性人格的事情，甚至战争，都是好的；毁坏个人和摧毁他们抵抗的工业剥削，是终极的邪恶。这种暴力的、自我肯定的个人主义以一种无法预见的方式把蒲鲁东和尼采、法西斯的非理性主义和中世纪的怀旧情结联系在了一起，由此他在罗马天主教的那些世纪里有着不逊于巴枯宁的影响。蒲鲁东的说教没有构成一套融贯的学说，但是他那与卢梭和傅立叶遥相呼应的对无限制的财产所有权的摒弃，对政治中央集权化的反对，以及他对建立在工人合作之上的非中央化的经济体系的雄辩的呼吁，对社会思想和行动有着深刻的影响，尤其在拉丁美洲国家，并且形成了无政府主义和工团主义运动的基础。此二者成了中央集权化的政治社会主义和共产主义的传统反对者。

97

五

毫无疑问，当代最著名和最具影响力的社会主义思想家是卡尔·马克思。他创立了最持久而融贯的社会主义学说，并且在此基础上建立了有着革命目标的国际组织。他的观点最吸引人的解释在《共产党宣言》里，这本书是他与弗里德里希·恩格斯一起，应一些由流亡的德国工人组成的共产主义小组的要求，在

1847 年底完成的，随即传遍西欧。作为一个大胆的新的观念综合体系——这些观念以前以一种松散的、不连贯的形式陆续积累起来，例如，卢梭、圣西门、傅立叶以及霍奇斯金的观点——它是独一无二的论战的杰作。它的主要观点如下：人类社会的历史是由经济决定的阶级之间斗争的历史——这在很大程度上已经由资产阶级历史学家揭示出来了，但是他们没有指出今天这样的斗争是在资产阶级和无产阶级之间进行的，而且后者注定要获胜。这样的战争采取了政治的形式，因为一个阶级要凭借政治权力来打败另一个阶级，而且现代国家仅仅是执行统治阶级意志的机器。现代工业资源的大规模发展已经摧毁了经济生活的传统封建和田园特色，并且创建了一个世界市场来满足已经建立的巨大的世界性工业结构；而这些反过来，并非有意识地，必然把不同国家、民族和不同生活方式的工人组织成一支赤贫的劳动力大军。

决定个人和社会生活的是在生产过程中他们彼此之间的关系。因此对当代社会惟一正确的科学分析是对参与生产过程的各方之间历史关系的分析——生产者，消费者，工人，雇主，中产阶级。如同列宁后来所说的，马克思最根本的问题是谁剥削谁；其他问题都是这个问题的副产品。个人或社会的智力、道德、宗教和艺术活动是"上层建筑"，即不是生产中物质因素的原因而是结果，上层建筑依赖于这些因素，并且倾向于阻碍人们发现在 98 这个世界上的真实位置，即发现最终——虽然并不总是很明显——决定他们生活经历和性格的物质原因。黑格尔提到的永恒的冲突实际上是物质的、经济的和社会的利益之间的斗争；当这些斗争达到周期性的危机时，就会有革命性的爆发，这意味着构成一个社会的那些社会的、工业的、政治的、思想的，首先是经济结构的外部关系不再适合于其内部生产力的发展了。革命于

是发生，新的更有利于促进生产力发展的形式开始形成。

资本主义体系是一个充满内在冲突的过渡现象：每一个资本家只有在致命的竞争中击败别人才可以发展，这样的竞争把政府和各大洲都卷入了血腥的争斗里。为了追求自己的工业目标，资本主义训练了一支庞大的工人大军，恰恰是工人的组织结构使他们越来越远离他们表面上是其成员的那个社会的真正目标和价值，而且与此同时，工人不断改进组织结构，从而成为对他们的雇主更有威胁性的力量。

资本的积累依靠对工人的系统掠夺和贬低。在世界市场中交换的物质商品的价值由在其生产中花费的社会必要劳动时间形成。劳动力本身变成了商品，即他的价值依据他得以生存并保持适当效率所需要的劳动来估量；但是他所生产的要多于他维持自身生活的消耗。他创造的大于他消费的那部分价值就是资本家从他身上攫取的“剩余价值”。与古典经济或中世纪经济中的工人不同，他被剥夺了生产工具和他自己劳动的产品，最终也被剥夺了他自己对于产品的权力，所有这些都由别人拥有和交换，而这些人的目的忽视了或野蛮地摧毁了他作为人的最低的需要。人类被当成有用的商品，他们的才能被买卖以换取金钱。这为一门资产阶级称为“经济学”的社会科学所证明，它把人与人之间的历史交换关系看作永恒的、不变的法则，该法则控制了称为货物、商品、金钱、供给、需求等的数量或过程。

随着竞争越来越激烈，资本主义的企业越来越集中形成垄断，为了降低成本，卡特尔就注定要出现。资本家的数量必须越来越少，同时其力量越来越强大，工人的数量则越来越多，越来越赤贫化，越来越集中，组织得比工业体系本身还完善。这就是黑格尔所说的资本主义在走向自己的宿命，创造出自己的掘墓人。无产阶级注定在时间的流逝中获取这样的权力、中央化、组

织、国际联合和高度的革命自觉意识,以至于它会发现,通过把日益减少的资本家从集中控制的地位上消灭来控制整个经济体系是必然的和相对容易的,从而最终获得其劳动的全部果实以用于自己的目的。由此,如同马克思在《资本论》里写的那样,"剥夺剥夺者"。

由于无产阶级处于经济领域的最底层,阶级斗争随着他们的最终胜利而结束。因为随着资产阶级的消失将不存在别的让他们反对的阶级。当这发生的时候,作为一个阶级压迫其余阶级工具的国家将变成多余的;人类的能量将从阶级斗争(以往全部历史变化的动力)中解放出来,同时按照马克思的学说,也从为经济权力甚至生存而进行的斗争中解放出来。没有人剥削人,农业、工业和商业以及人类艺术和科学的产品将更加丰富,人类最终将享有完全的自由,在其中他可以最充分地发挥自己的能力(不再因为卷入人反对人的非自然的战争而被扭曲,远离作为人的一般目的);史前时期将结束,人类历史将开始。

马克思通过一系列的著作发展了这些观点,一开始就攻击法国和德国的空想社会主义,攻击左派黑格尔分子,攻击赫斯和蒲鲁东以及形形色色的半自由主义的同情者。对马克思而言,他们最主要的错误就在于对他们身在其中的这个世界的本质的错误地理解,因而也就错误地理解了历史变化的原因,这就使他们中的一些人设想现存的国家可以为革命所利用;或者换个说法,认为阶级间的妥协和解是可能的。马克思宣称这个想法是个愚蠢的错误,必然使持有它的人遭受挫败,并且会导致错误的扩散,这必然混淆视听并背叛工人阶级。现代国家必然是资产阶级的工具,不可能为工人们利用而又不扭曲他们的目的。至于改革的企图,在马克思看来,无论是温和的还是激进的,都同样是无效的,因为它们预设了一种可能性,即存在与敌对阶级共 100

享的价值，存在一些普遍的善，为了这些善可以形成合作；但这是主人用来迷惑奴隶的致命的假象。改革者们出于相似的错误也假定现存体系可以改变而无需毁灭，但是每一个现存制度自身都含有毁灭自己的种子，如同黑格尔指出的那样；直到随着无产阶级的胜利而来的阶级斗争的最终消亡，所有的制度都只不过是具有过渡性的历史价值。因此通过改革带来改进的企图，例如所有通过和平的劝说和教育来改变人的习惯的努力，都是建立在火山上的；历史将席卷这些盲目的企图并从废墟中重建大厦。

马克思一直坚持反对任何对道德情感的诉求，并且（除了因斗争策略的考虑）反对阶级间暂时的共同利益。道德和其他东西一样也是由生产系统的状况决定的。惟一理性的诉求是对被赋予自身适当道德体系的未来人类生活方式的诉求，这是历史——在下一步，即在人类生产力的发展以及由它决定的各种人类关系的发展中——必然会带来的。通过用所有的努力来引导工人懂得这些真理（尤其是让他们正确地意识到阶级斗争和他们在其中的位置），通过把他们组织进武装革命军队，可以加速这个不可避免的过程，新社会的诞生也会少些阵痛。这些最初在1848年以前的文章里得到阐述的观点——有些文章在其死后才出版（例如《关于犹太人的问题》、《经济学—哲学手稿》、《德意志意识形态》、《神圣家族》）——在马克思以后的著作里得到了充分的阐释，尤其是在《政治经济学批判导言》、《资本论》、《哥达纲领批判》中，以及在弗里德里希·恩格斯的更为流行的阐释作品中。

101

六

如野火燎原般烧遍意大利、法国和德语国家的1848年革命很快提供了一个对马克思的分析的检验。他们通常以自由主义者、激进的民族主义民主分子与形形色色的社会主义者的联盟开始。无论在法国还是在德国，社会主义者和资产阶级民主派以及自由主义者之间的分裂都日益加深，而革命通常是以对社会主义者的暴力镇压而结束的，镇压通常来自自由主义者和激进派里的温和分子同更反动的力量的联盟。在紧随1848—1849年革命失败之后而来的幻灭时期里，社会主义似乎消失了并被许多人永远放弃了。

就是在这段时期里费迪南德·拉萨尔建立了他的全德工人联合会。他的观点与马克思的类似。他的最值得铭记的思想是他受自由主义经济学者启发得来的，即"工资铁律"总是驱使资本家在无情的竞争里，在经济上可能的情况下降低生产的成本，以及工人的工资。这就意味着所有对他们的人性或自利心理的指望都注定要落空，工人们只能依靠自己。他接受了路易·布朗的观点，认为只有政治方法才是有效的，因此一个工人政党的正确目的必须是重新控制国家机器。拉萨尔也受到罗德贝阁斯提出的"铁律"观点的很大影响，这位波美拉尼亚的土地所有者认为无限制的自由放任必然导致所有者对于社会产品——物品和服务——不断增长的需求，这种需求借助于一种体系的运作，在该体系下工人们只得到仅够维持生活的工资而他们生产出来的价值却在不断增长。同时它也会导致间接税收，这些税收更多地落在工人头上而不是有产者头上，因而引起消费不足和周期性的世界经济危机。只有对经济生活的理性计划才可以挽救这

种局面，而只有国家才可以有效地做到这一点。工人不应该要求"他们劳动的全部果实"，因为有劳动以外的因素进入的生产的社会过程是无法被分解成各个成分的；因此除非作为整体的这一社会过程被理性地组织，劳动本身是无法指望获得适当的报酬的。但是只有通过可能持续几个世纪的和平方法才可以实现这一切。为度过这个过渡时期罗德贝图斯提出了许多暂时性的建议，这些成了欧洲所有非社会主义的左翼政党的共同主张。

102

马克思坚持认为现代国家是资产阶级的压迫工具，即使被胜利的工人们掌握也无法为其服务，因而必须被转变成"无产阶级专政"——一个过渡时期，在此时期代表工人利益的政党将防止失败了的敌人的反攻以捍卫胜利了的革命，直到最终敌人变得彻底无力时对这种专政的需要才会消失。拉萨尔沿袭了罗德贝图斯的想法，寻求直接的国家干预以抵制自由放任的资本主义，按照社会主义的方法设计工人集体福利，并站在蒲鲁东及其追随者思想的对立面，后者和巴枯宁及无政府主义者们一样，把国家看做所有邪恶的体现和来源，并且支持单纯的非政治的经济组织和对政府施加压力。拉萨尔是一个热忱的鼓动者和出色的组织者。他的全德工人联合会成了第一个建立在明确的社会主义纲领上的正式的政党，追求通过公民投票获得议会议席。在他于 1864 年死于决斗后该政党继续增强了力量。

七

除此之外，1848 年之后的十年是社会主义历史上的一个低潮期。在 1848 年 6 月的毫无结果的起义失败后，无组织的法国社会主义者遭到迫害、流放或保持了沉默。在法国以外，除了五十年代后期拉萨尔的追随者，情况都是如此。在六十年代，1848

年的幸存者们又显示了生命的迹象，并且1864年在伦敦马克思帮助成立了国际工人协会，现代社会主义的历史由此开始。该协会由来自不同欧洲国家的行业联盟和其他工人组织的代表组成，不仅要求工人阶级生活状况的改善，也要求政治状况的改变。它由马克思支配，他的最有力的对手是俄国无政府主义者巴枯宁。

在反对任何形式的国家控制或压迫方面，巴枯宁比蒲鲁东走得更远。他认为既然有组织暴力的使用是正义和自由的主要 103 障碍，任何可能导致人们反抗其主人的东西都应该得到鼓励(包括人们对破坏的天然热爱，或者强盗和掠夺者的活动，他们是强加的政治秩序的天敌)，直到在一次最终的革命行动中所有的权威都被毁灭——之后人的天赋理性、善良和对自由的热爱将得到自我肯定，人们将永远生活在自由和快乐的相互合作、非政治的联合体里。这些观点在创造无政府主义和工团主义政党方面起了重要作用。

作为马克思和巴枯宁之间持续冲突的一个后果，第一国际大约经历了十年的活跃存在后最终于1876年解散，在此期间它实现了国际劳动者的某种程度的联合，但仅此而已。面同时马克思的追随者在德国建立了一个社会主义政党，该政党反对拉萨尔领导的国家主义的工人。最终拉萨尔的追随者和马克思的追随者之间实现了联合(1875年的哥达会议和1891年的埃尔富特会议)，一个统一的社会民主党在德国出现了，同样有决定意义的是俾斯麦在1878年感到惧怕并通过了反社会主义的立法。

在法国，社会主义作为工人革命政党的发展因为1871年的巴黎公社而被赋予了新的方向。它在1870年法国对德国的战争失败后兴起，是激进政党在巴黎对梯也尔的自由主义政府的

反叛。马克思的国际组织中的成员在这次起义里扮演了相对不怎么重要的角色。它主要由新雅各宾左翼激进分子、蒲鲁东主义者和布朗基的追随者组织而成，这些人相信随时随地皆有可能的恐怖主义和革命，同时还有一些不太好确定的革命因素的参与。在短暂而激烈的抵抗后公社被摧毁了，其成员被处死和遭到大规模流放。尽管马克思不赞成公社委员会的策略和理论错误，他还是把公社看做是为了促进社会主义原则和建立无产阶级专政而建立的第一个革命政府，并且在两本小册子里歌颂了它的殉难者。

巴黎公社的暴力是如此地震撼了欧洲保守主义者、自由主义者甚至是社会主义者的观念，以至于马克思主义者中公开支持它的人，以及勉强赞同马克思主义、对社会主义不那么明显地同情的人们在其后的几年里，都倾向于把社会主义限制在进步分子的圈子里。当社会主义者的国际联合（第二国际）在 1889 年重建的时候，一种非常不同的思潮占了上风。大部分欧洲国家中的大部分工人的经济状况得到了改善。马克思已经逝世，许多好战分子也或者死去或者最大程度地被遗忘了。欧洲各国——只有其中很少的一些受到本世纪早期曾相当普遍的专制主义的某种程度的控制，这种专制主义仍然在俄国或西班牙存在——工人的主要目的在于他们的经济地位、教育、社会服务等方面的普遍改善。彼此独立而又起源于相同的状况，出现了一大批民族“改革派”社会主义运动。

在从来没有一个组织良好的社会主义政党的英国，由马克思的追随者如辛德曼和准马克思主义的同情者如威廉·莫里斯、贝尔弗德·巴克斯所建立的社会民主党联盟，以及后来的社会主义者联盟，在影响上很快就小于由西德尼·韦伯、比特丽斯·韦伯、西德尼·奥利维尔、萧伯纳等激进知识分子建立的费边社，并

且更坚定地支持李嘉图的地租理论而不是马克思的剩余价值理论。费边主义者不相信革命——在英国的环境里，革命似乎是不可能的——而是相信国家和城市对个人企业控制的逐步增长和对现存社会控制形式的采用，例如在内政服务方面，他们希望出现由理性的专家操纵的、可以不断加强对整个国家的社会和经济生活的集体控制的地方政府及其他公共组织。费边主义者有时候谈起来就好像是所有这样的国家控制都将导致社会主义；他们赞成股份公司，因为它们远在民族国家形成之前就代表了一种集体组织的形式，他们也与路易·布朗的观点相呼应，认为私有企业不会因为特别的社会主义立法或剥夺而消亡，而是因为公共组织、市政机构和国家议会的更有效的工作而消亡，后三者将在旧式的资本主义的游戏里用它自己的武器击败它。这种对政府部门、地方和城市机构逐步渗透的社会主义学说否认了马克思的社会主义学说的基础，及其对阶级斗争和革命的不可避免性的强调，而且在逐步的社会主义化和国有化方面与马克思主义相对立。 105

尽管成立于1893年的独立工党对武装斗争的马克思主义比对费边主义所相信的"渐进的必然性"更加同情，它在实际中并没有从事革命活动。人们认为，主要关心其成员生活水准改善的英国工会，只有在某个政党不通过公开反对政府的阴谋而威胁到这一目标的情况下，才可能获胜，而且工会主义者和社会主义者在英国的联盟受到延续至今的组织和意识形态方面的互相妥协的影响，同时也被忠实的马克思主义者谴责为对社会主义的背叛。虽然有些马克思主义者偶尔也同意革命在其发生的时候并不必然是暴力的——这点是马克思自己在谈到高度工业化的国家如英国和荷兰的时候表明的——但这与相信教化和启蒙的缓慢过程相去甚远，费边主义者和工会主义者正是持有后

一种想法，这两种人对1900年劳动代表委员会的成立起了很大作用，从该委员会发展出了后来的英国工党。

英国的一个有趣但短命的运动是行会社会主义运动，它试图结合马克思主义的阶级斗争信条和所有生产分配方式社会主义化的必然性，并试图回归到某种植根于中世纪经济组织并在工团主义者和合作运动中仍然存在的早期传统；即不是让选举产生的全体公民的代表控制经济生活，而是把对经济生活的控制交到按照职业或手艺而组织起来的生产者（某种程度上也是消费者）手里。按此理论，一个人在其不同活动的方方面面都应该有通过选举产生的代表：因为既然他属于不止一种关系，分别是生产者、消费者、中立的专家或业余爱好者，他就可以投票选举出那些能够代表其生活的所有这些不同功能的人。为了预防一个单调的、统一的官僚体系的中央集权化，以及防止一个集体主义的国家对个人价值的破坏，人类的需求和利益将在丰富的多样性里获得自我实现的更广范围和更多手段——通过某种合理程度的地方和功能自治，最大程度的实际上的非中央化，对个人自我表达和个人及团体自由的最充分的和最有想像力的鼓励。行会社会主义接受了工党通过和平的议会手段获得对英国的生产、分配和交换方式的公共控制的纲领。

106

在法国一个更为革命的传统继续存在着：1871年的挫败之后，正统马克思主义者被儒勒·盖德和马克思的女婿保罗·拉法格重新组织起来，并且继续进行反对由保罗·布鲁斯领导的在意识形态上更灵活的那些团体的政治斗争，后者倾向于对工人阶级的角色做出蒲鲁东主义的和非政治的解释。1890年法国存在着多达六个社会主义政党派系，主要是马克思主义者、布朗基主义者、阿勒曼主义者、布鲁斯主义者（有时也称为“机会主义者”，这是因为他们受到谴责的与非社会主义激进分子的机会主

义联盟的趋向），以及这些派系的一些分支。他们在作为无神论者、共和主义者、国际主义者方面是一致的，并且在不同程度上支持共产主义或集体主义原则。然而只有马克思主义者是严格地革命的，尽管那些继续着蒲鲁东和巴枯宁的反政治传统的工团主义团体也这么宣称；他们从乔治·索列尔的暴力反议会统治的学说中汲取灵感，后者警告工人要小心自由主义民主的有害影响，并敦促他们在工厂和车间里通过联合行动——罢工和其他形式的反抗——来把自己限制在无情的经济斗争里，这将保持他们的道德纯洁性和英雄主义，并在这个腐败和堕落的世界里给他们提供一个避难所。像工团主义者拉加戴尔一样，索列尔给他们设立了"总罢工"的目标；这如同早期的基督"再度降临"一样，起到了神话、旗帜和信念的作用，可以激励起各种感情和行动，即使它从来没有实现过；索列尔接受了马克思的天启式的观点和他的武装革命思想，但是反对马克思的理性主义。

在他们的英国兄弟成功地把一位社会主义者选进议会之前几年，法国的社会主义者就开始往议会里选举代表；1899 年，当米勒兰这位杰出的革命的社会主义者在没有经其所属政党批准的情况下同意进入内阁时，法国社会主义阵营里发生了最激烈的分歧。它使法国社会主义阵营分裂为由盖德领导的拒绝妥协的马克思主义的法兰西社会主义党和由让·饶勒斯领导的法国社会主义党，后者承认与非社会主义的进步政党暂时联盟的可能性。然而当 1904 年的国际社会主义者会议谴责所有这种类型的妥协时，饶勒斯接受了他的失败并帮助将其政党重新结合为单独一个组织。从那时起，法国社会党作为一个合法政党持续存在，历经了种种磨难。第一次世界大战结束后，许多社会主义者加入了共产党。法国社会主义中的保守因素逐渐减弱，极大程度地融入了激进社会主义者的全然非马克思主义的政党。

107

八

在德国马克思主义的原则是由奥古斯特·倍倍尔和卡尔·考茨基代表的，他们正式皈依阶级斗争的原则，并且投身革命。德国改良派的异端学说主要是由"修正分子"E.伯恩斯坦来阐释的，他在十九世纪九十年代比他的前人更为清楚地指出了许多马克思主义的预言明显没有实现。他坚持认为事实就是事实，尽管马克思提供了对历史变化的正确分析，并且预见了大工业的普遍兴起，他和恩格斯还是误解了许多东西。于是，当对金融和工业的控制实际上逐渐集中到越来越少的人手里时，股份公司里的小股东和其他企业家的数量似乎也在同时增长；工人的生活标准在稳步提高，而不是迫于"工资铁律"的压力而下降；农业里中等面积的个人份地，远没有被集中的大地产所吞并，其数量实际上在西欧以各种比例增长；中产阶级远没有像马克思预言的那样被劳动者和大企业家的钳形攻势挤垮，相反，他们正在吸纳那些变得富裕的工人，并且倾向于变成这些资本主义企业的股份持有者。阶级之间的鸿沟并没有扩大，而是被各色各样的岛屿和桥梁弥合在了一起，使得它本来的属性无法辨认了。

伯恩斯坦认为没有什么理由相信历史进程像严格的马克思主义者宣称的那样具有必然性，他在自由国家里也没有找到一个阶级用以压迫另一个阶级的工具；恰恰相反，他甚至对工会也抱有怀疑的态度，认为它在变得自私和反对社会整体利益方面并不比个人资本家好多少；同时他也宣扬普选权的好处，敦促真正的社会民主的兴起，这些将使工人们能够通过简单地在议会选举中获得多数而满足需要。在这样的背景下，伯恩斯坦攻击了行会社会主义，因为它提出了诸如工厂管理者应该由工人

选出这样的原则,而这就让社会的一部分掌握了过多的任意控制权,使得生产者反对消费者并导致无效率。他也不同意马克思主义者的"无产阶级无国家"的口号。他指出工人阶级的国际联合在涉及国际行动时并不是一个强有力的联合,一国内部民主的增长缓和了它的阶级冲突并且在其公民之间创造了某种内部的联合,必然在长时期里使工人成为与其他人一样的自由、活跃和有影响的社会共同体成员。

这个过程可能要花些时间,只有通过民主的传播才可以缩短该过程,而不是通过痛苦的阶级斗争的狭隘策略。社会主义政党在国民议会里可以施加的政治压力看上去在满足工人阶级的个别要求方面颇为有效。资本主义远不是在资本和劳动者之间造成越来越宽的鸿沟,它本身也在不断让步,如果工人运动沿着渐进的政治和经济发展道路前进,那么它和酝酿革命氛围相比,就有更好的机会来按照自己的理念改造社会。伯恩斯坦的公式"结局什么也不是,过程才是一切"代表了这一信念。据此,资本主义世界中社会主义性质的公有企业的增多,以及其政治和经济力量的相应增长,将消除对暴力剥夺财产的需要。一般社会主义者的某些理想——自由、政治和司法平等,经济保障和机会平等,国际主义,反帝国主义,和平——与一般左翼自由派的理想也并无很大不同。因此与其他同情工人目的的政党合作很吸引人,实际上在英国、法国、斯堪的纳维亚国家里已经这么做了。自然地,这种观点使伯恩斯坦成为马克思主义者和革命工团主义者不共戴天的敌人,但是他的观点对于德国社会民主运动有着决定性的影响,并且同时是该运动的优势和弱点的原因与症状。 109

即使是在政治和社会状况的某些方面仍处于中世纪的俄国,渐进主义的社会主义也有所发展。俄国第一个正式的社会

主义政党是由格奥尔基·普列汉诺夫、列奥·多伊奇和维拉·查苏里奇在1898年建立的俄国社会民主党，该政党继承了无组织的自由主义、民粹主义和早期的革命(某种程度上是农民的)恐怖主义的传统。最初这是一个马克思主义政党，坚持认为要想把俄国从专制和剥削中解救出来，就只有通过俄国不断增长的工业带来的有组织的无产阶级，而不能通过被解放的农民公社向现代农业公有产权结构的发展，持这种观点的有早期的激进分子和革命者，从渐进主义者如赫尔岑、拉夫洛夫到"活动分子"如车尔尼雪夫斯基和刺杀沙皇亚历山大二世的那些人。在俄国，渐进的社会主义在知识分子中也有拥护者，如斯特鲁夫、普罗科波维奇、库斯柯娃，他们维护"经济的"和合法的工会行动，反对来自正统马克思主义者如普列汉诺夫和列宁的强烈进攻。早期诉诸道德情感的传统，以及认为通过把农民公社直接转化为有组织的农业社会主义就可以避免工业化的恶果的信念，为社会革命党所继承，该政党不接受关于阶级斗争必然性的马克思学说，并且相信通过民主的即议会斗争的方式可以把俄国变成工农业的民主国家，而反对无法忍受的沙皇专制压迫的个人恐怖主义可以实际地帮助达到此目的。奇怪的是，无政府主义，除了巴枯宁和克鲁泡特金所起的作用外，从来没有在俄罗斯帝国里站稳脚跟。

在拉丁国家里巴枯宁和蒲鲁东的影响要比马克思更大：虽然意大利和西班牙有社会民主党派，革命的社会主义者的主体却属于各种工团主义和无政府主义的团体，他们受到反对资产阶级的经济斗争和无产阶级自助信念的激励，偶尔采取怠工和罢工的方式来作为比公开的政治斗争更有效的社会压力形式。110 在美国，世界产业工人组织的成员偶尔采取恐怖行动，也代表了一种工团主义活动的方式。

这些新趋向同时也导致了自身的失败。社会和经济理论家如J.A.霍布森,V.I.列宁,鲁道夫·希尔费尔丁和罗莎·卢森堡为马克思的理论加入了关于帝国主义的不平衡发展及其对阶级斗争的影响的学说。因为在他们看来帝国主义是由金融和工业资本对投资领域的追求所导致的,而且也因为在这场竞赛里一些国家比其他国家更早地攫取了土地、劳动力和自然财富,不同国家资产阶级间的冲突的可能性——新兴的“饥饿者”反对老牌的“餍食者”——很快就会变成现实了。更有甚者,在俄国社会民主党内部发生了决定性的分裂。领导左翼的列宁要求在党的执行权上实现更大程度的权威中央化,并要求在领导核心里只保留职业革命者,这些人将制定合法公开的工会和俄国马克思主义政党所遵循的政策。普列汉诺夫(党的首席理论家)和马尔托夫(党的最好的宣传者和组织者之一)则相信一种更少等级制色彩、民主气氛更浓的组织形式。党分裂为由列宁领导的布尔什维克和由马尔托夫(后来由普列汉诺夫)领导的孟什维克。在终极目标上——革命之后建立资产阶级共和国,然后由马克思主义者毫不留情地转化为完全的社会主义——这两派看起来是一致的。

第一次世界大战在欧洲的社会主义阵营里制造了一起危机:就在敌意爆发前不久,法国和德国的社会主义者还互相保证要通过对各自的政府显示他们的团结来避免战争。这种保证被证明是无效的。在1914年几乎所有的德国和法国社会主义代表都赞成战争债券,尽管随着战争的拖延在德国显示出了难以驾驭的迹象。持不同政见的社会主义者的组织谴责战争为帝国主义的冲突,既无关也不利于工人的利益,并分别于1915年和1916年在瑞士城市齐默瓦尔德和肯塔尔召开了两次会议。列宁和他的布尔什维克追随者们以及“左翼孟什维克”出席了会

111 议，而普列汉诺夫和正统的俄国社会民主党成员则支持盖德领导的法国同志们，并且保证支持协约国，因为它正站在自由和国际理想的一边，与普鲁士军国主义和奥匈帝国对反抗民族的专制与镇压做着斗争。

当俄国民主革命在1917年推翻了沙皇专制时，孟什维克坚持认为根据马克思对历史的分析，俄国必须首先经历资产阶级民主的阶段，在此阶段里它的工业和农业可以沿着西欧的道路发展，因而可以壮大和教育无产阶级队伍，直到其成为多数并且技术的进步使它准备好去控制一切。他们坚持认为社会主义预设了远比俄国现实情况要发达的工业发展；马克思警告过突然的革命成功有可能，虽然可能性不大，导致仅仅是国家对劳动者的剥削代替了资本家对劳动者的剥削；无产阶级过于缺乏组织、没有受过教育、软弱，以至于无力进行民主统治。这种情况潜在地也包括了人数更多的农民，即使在资产阶级共和国里他们也几乎没有能力扮演马克思主义者的角色。在孟什维克看来，获取权力而没有适当的民众支持，只不过是布朗基式的或波拿巴式的机会主义，并且与社会主义的民主基础相抵牾。

与上述观点相反，列宁和他现在最亲近的合作者托洛茨基坚持认为，除非社会主义政党在对它们而言的革命氛围里夺取政权并建立无产阶级专政，否则它将丧失信誉和士气低落。不可避免的资本主义阶段的确必须发生，但是它不能在受到工人组织压力的自由资产阶级的领导下向前发展，而是必须置于无产阶级的直接控制下；除非苏维埃像1871年巴黎公社那样立即获得政权，否则革命就会像1905年那样失败。

全俄工农兵苏维埃像在1905年革命中一样，被选举出来并赋予几乎无限的功能，它现在在临时自由主义政府一旁扮演着一个替代的权威来源的角色；布尔什维克在社会革命党左翼的

支持下,宣称只有它才真正代表无产阶级和人民大众,因此也是将在普遍混乱中建立的惟一真正的民主实体。而且,马克思自己不是同意如果俄国革命将点燃世界大火的话,它将在无需作 112 为过渡阶段的资产阶级民主的情况下取得胜利吗?列宁在1917年到1918年之间很自信地认为,根本没必要去听那些来自西欧正统社会主义政党的警告声音;因为他们,其中也包括正统的俄国社会民主党,在列宁看来早在1914年就背叛了这一事业。

列宁在1917年10月对政权的成功夺取把世界社会主义运动分为两个截然对立的部分。由于第二国际的领导人并没有抵制,而且在一些情况下还支持了大战,由于它的主要理论家、德国正统马克思主义者的领袖卡尔·考茨基攻击布尔什维克的革命是一小撮极端社会民主分子的背叛行为,也由于列宁指责考茨基的说法为倒退,俄国的布尔什维克,现在的名称是共产党,决定与第二国际及同第二国际联系在一起的国际工会联盟决裂,并且创立了他们自己的共产国际(第三国际)和自己的世界工会组织("Profintern")。

在巴伐利亚和匈牙利爆发了共产主义革命。同样失败的尝试也发生在普鲁士。1919年德国左翼社会主义者卡尔·李卜克内西和罗莎·卢森堡在柏林被暗杀,他们的同志库特·埃斯纳和欧仁·列维涅在巴伐利亚遭暗杀,那里的共产主义共和国被镇压。在匈牙利,继红色恐怖而来的是更加无情和野蛮的白色恐怖。在俄国,对共产主义政权的反对者的系统清除采取了大清洗和大量监禁的方式。在每一个国家劳动者的运动都分裂为几部分,一部分人宣称支持列宁的共产党的威权专政,赞成武力并反对西方的民主程序,反对圣西门分子由上而下的路线;一部分人则把这些当作专制而加以抵制;还有一些人在不同程度上倾

向于这个或那个极端。

在几年的形势不明朗后，其间另一个国际兴起了——所谓的“两个半国际”，其中心在维也纳——这样一种“结晶”最终演变为两部分，一边是社会民主党和与它们相连的工会组织，他们113 继续相信民主的、非暴力的政治和经济活动与和平的鼓动；另一边是致力于推翻现行非共产主义政权的共产党——如果需要将使用暴力——对所有其他社会主义政党充满敌意，认为它们是妥协者和叛徒。1928年托洛茨基被逐出俄国，这导致了另一个组织，即第四国际的出现，它宣称是马克思和列宁的真正继承者，反对由斯大林领导的，被它描述为官僚体系腐败、充满机会主义和沙文主义的俄国共产党。

一些小的独立团体——不同时期在大不列颠、美国以及拉丁国家里就有这样的团体——虽处在社会主义运动之外，但是仍然对其有意识形态上的同情，此外还存在着工团主义和无政府主义的政党，他们或者继续了蒲鲁东主义的、非革命的、和平的和互助的传统，或者继续了巴枯宁主义的阴谋、恐怖主义和反对一切权威的传统。为了对付某些特殊的危机，不同类型的社会主义间会形成暂时的联盟。1935年至1938年的西欧人民阵线运动就试图把所有的反法西斯力量，特别是社会民主党人和共产主义者，团结为一个反对法西斯国家和民主国家中可能与之妥协的那些力量的政治联盟。相似地，在西班牙革命和1935年到1939年内战期间，西班牙的左翼政党结成了暂时的联盟，最后在他们的竞争者斯大林式的共产主义以及由佛朗哥将军领导的法西斯的胜利中结束。

第二次世界大战后，大部分的社会党和劳动党都包含不同的派别，或者说包含对与共产党合作——合作的基础多少要有些限制——持不同程度同情态度的派别。这些倾向在东欧自然

要强些，那里苏联的影响处于支配地位；在西欧就弱些，那里人们惧怕苏联。但是有一种情况仍然是真实的，即把共产主义者，包括南斯拉夫的独立民族共产主义政权，和其他社会主义政党分开的鸿沟比任何时候都要宽阔了。正统的社会主义有自己的民主组织，有在同一框架内对不同观点的宽容，相信通过合法的和议会斗争的方式获取权力，相信逐步的社会主义化，总之对个人的公民自由采取稳健的观点。它所追循的道路与共产主义相 114 去甚远，后者有着严格的等级制的中央集权，对任何程度的与非共产主义者的政治妥协怀有深深的憎恨，有着苛严的纪律，有着对其党徒中所有持不同意见者或政策分歧者进行肉体消灭的机制，总之它相信它的终极目的——推翻所有形式的资本主义——使它可以合法使用任何通往这一目的的手段。至于学说方面的基础，自 1919 年以来在任何形式的社会民主党（非共产党）的信念里都没有发生什么重要的变化，那是最后一次它在共产国际领导人的进攻面前不得不表述自己的立场。[②] 115

② 本文首次发表于 1950 年，1966 年发表了修订版。这里做了进一步的改动，但没有根据更晚近的一些事件，尤其是东欧共产主义的失败和前苏联解体这样的事件，做实质性的修订。

马克思主义和十九世纪的国际工人协会

一

1864年9月28日，第一国际工人协会在伦敦的圣马丁教堂成立。它的章程在同年10月的最后一个星期被二十几个成员通过，当时的情形极为混乱，这些人中的大部分，如果算得上人物的话，即使在此事件过去一百年后仍不为人们熟知。[①]即使在饱读史书、专攻十九世纪社会历史的学者当中，又有多少记得黎姆辛、杜布莱、莱斯纳、赫尔曼·容格、夏佩尔、博布琴斯基的名字？或是日内瓦的列维和少校路易吉·沃尔夫的名字？谁还记得共产主义同盟其他成员的名字？托兰、弗赖堡、瓦尔林、德培普、埃卡留斯[②]、豪厄尔、奥杰、克莱莫等人的经历可能更有名一些。而且，如果不是因为该组织幕后的那位核心人物，即使这个组织的那些莫某人也不可能萦绕在人们的记忆里。正是他，从这些分散的个人的结合中——他们不是那么富有思想，甚至也没有什么组织才能——锻造出了一种工具，这种工具即使本身

---

① 本篇写于1964年。

② 值得指出的是，埃卡留斯，马克思倾向于信任他是一个真正的革命的社会主义者，最后证明是受雇于普鲁士政府的间谍。

没有改变历史,也为一种改变历史的运动奠定了基础。

卡尔·马克思曾在伦敦生活过。他远远超出一些有共产主义观念的不太重要的德国流亡者如埃卡留斯、莱斯纳、夏佩尔等,后面这些人很自然地把他视为精神领袖。当时英国工人阶级的领袖们对他并不是很了解,但他们中更有冒险精神的一些人把他看作一个饱学的革命理论家,擅长为一个国际工人联合体提供和形成一套理念;因此他(和他的朋友恩格斯)被带入这个运动,在英国扮演了领导者的角色,而且在十五年的默默无闻 116 之后,最终作为一个具有支配性影响的人物登上了欧洲和世界历史的公共舞台。

想想国际社会主义历史上的一些关键时刻,即 1864 年和 1903 年——1903 年在同一城市列宁创建了布尔什维克党——出现在这样一个国家里是颇有讽刺意味的。该国的居民在当时和以后对在其国家中部地区发生的历史事件一无所知,尤其是对基于某些原则正在做出的决定一无所知——这些原则在很大程度上基于他们自己的社会和经济历史——在这些决定中,他们无视马克思和马克思主义给他们设定的角色,没有而且现在仍然没有扮演任何真正重要的角色。

让我回想一下当时的情形。在欧洲大陆上,紧随 1848 年大失败而来的社会反动时期远没有过去。在 1864 年工人运动非常微弱。在德国拉萨尔罢工的成功显示了在法律的和社会的障碍面前,天赋和精力可以做什么,但这样的例子是独一无二的。聚集在圣马丁教堂里的人,无论是法国人还是英国人,无论是巴尔干人还是瑞士人,都没有当时即使是二流的政党领袖的影响力。蒲鲁东被流放到布鲁塞尔,处于无能为力的境地;巴枯宁卷入了伦敦或是瑞士的子虚乌有的阴谋里。马克思是一个并不存在的派别的穷领导,在大英博物馆里埋头苦读,即使对于职业社

会主义者来说他也是一个非常不熟悉的作者,更不用说对于受过教育的公众了。

那么,人们也许要问,是什么让第一国际和如此有力地体现在它的宣言、纲领和原则里的马克思主义学说在人们的想像里打上深深的烙印;并且不仅如此,还获得了比当时所有其他有组织的社会运动更大的影响力呢——比如孔德的实证主义或功利主义,圣西门运动或基督教社会主义,自由派改良主义或和平与自由联盟——它们中的一些建立在清楚地提出并阐释的、全面的、合理的、有说服力的原则之上,并为身处窘境者和受压迫者提供了一个与马克思主义相比在全面性上、有时也在预言力上 117 毫不逊色的解脱方法。一句话,什么造就了马克思主义运动的动力、成功和压倒一切的冲击力?是它的原则还是它的组织,抑或是二者的结合?我对这个问题不会试图做出即使是简短的回答。在今天,这个问题对于全体人类的生存和前途来说,比在一个世纪之前更为生死攸关。尽管事实上第一国际在其观点方面远远不是马克思主义的组织——在其短暂的存在期间,它一直是高度分歧的各种观点间颇为不易的联合,有蒲鲁东主义、雅各宾主义、巴枯宁主义、民粹主义,以及就工会而言,还有过于模糊以致无法分类的观点——其历史重要性却来自于它和马克思的名字及其学说的联系。正是这一点创造了想像和神话:在历史上它至少是潜在地作为基本真理,围绕着它这些想像和神话得以形成。这一现象有三方面:组织本身;以它为平台的马克思学说,并且日后它颇为神奇地与这些学说等同;以及它的名声和威望,这是共产主义从巴黎公社这类行动和苦难中获得的。让我从这样一些观点谈起,这些观点是这个组织极力推崇的。

我计划在五个标题下讨论这些:

(1) 马克思主义对人类历史进行解释的诉求。在特定的冲突、压迫和苦难中,这种诉求被认为是科学的和历史的,同时也引导出对光明未来的预见——自由、平等和普世繁荣——换句话说,这是一种科学方法、历史现实主义和终极回报之保证的综合,这种保证的真实性和确定性,和以往提供类似保证的宗教或哲学所达到的程度一样。

(2) 具体目标的提出。无论是短期的还是长期的,这些目标对人而言都是要自然地去追求的;尤其是对于某个特定敌人的界定,战胜这个敌人本身就可以扩大人类的自由。

(3) 把人类清楚地区分为善和恶。并且推论说是客观事实的本质,而不是自由的、可撤销的决定,应对恶者的命运负责,这种人受到历史本身的谴责,必然要灭亡;由此推论出对它进行仁慈的挽救是注定要失败的,而且是非理性的。

(4) 任何一个社会里普遍价值的表达,都是该社会某个统治阶级的利益的表达。因此自然地,人类风尚向一种新形式的必然转化就对应着一个新阶级的兴起,这个阶级进行着与社会不公平和剥削的决战。这个阶级的要求,由于这些要求对于境遇一样的人来说是一致的,压倒了一切其他伦理的考虑。 118

(5) 把某个特殊人类群体或阶级的利益,如工人、被剥削的无产者,甚至更简单些,比如穷人们,等同于全人类的利益。

马克思实际上创造的是一个新的反教会的普世性组织,有对概念和范畴的充分解释,至少在理论上有能力对所有可能的问题提供清楚和最终的答案,无论这些问题是私人的还是公共的,是科学的还是历史的,是道德的还是美学的,是个人的还是组织的。这个圣西门和孔德梦想过、由马克思和恩格斯创建的新制度的福音,诉诸现实中人的理性和热情,对他们而言,欧洲日

益扩展的工业主义早已给予了他们一种自觉意识，即他们是由共同的苦难和共同的利益联合起来的整体。他们是工厂和商店里以及土地上的工人——简言之，是那些不拥有自己的生产工具的人，是那些其境遇构成十九世纪所谓社会问题的核心的人。

虽然我不想详细阐释为人熟知的马克思主义的原则，我仍认为有必要指出它们建立在一个无论怎么说都是自我证明的形而上学的基础上，建立在一个巨大的假设上，这个假设是马克思从黑格尔和古典哲学那里继承来的，他自己用不着费劲去论证。这个假设——不仅是内在地，而且就它曾有的巨大影响而言，都很重要——就是一元论的历史概念。

俄国马克思主义者普列汉诺夫在这样描述马克思主义时是无比正确的：对于马克思主义，和对于古典思想家一样，现实是一个单一的理性体系。那些以这种模式思考的人不仅仅把历史和自然——人类经验的重要两维——看作可以由一个单一的、无所不包的体系来解释的：这是一个由支配着人类和无生命自然的可发现法则组成的体系，尽管不同的学派分支有自己的法则并宣称应该首先发现自己学派的法则。而且马克思主义还进一步宣称（在这方面类似孔德的实证主义），这些法则本身就可

119 以解释人类历史迄今为止的思想上的错误和实践中的失败与磨难；[3]并且不仅如此，其自身就可以区分什么是进步的，什么是反动的，也就是说，什么可以有助于实现正确的、能为理性证明的人类目的，什么阻碍或忽略这些目的。马克思主义基于这样的前提假设，即人类所有的问题都是可以解决的，人类永远是这样被组织起来的（这被认为是一个公理，既是心理学的也是社会

---

[3] 过去的错误和磨难被看做是不可避免的序幕，是未来幸福的迹象和证据；伟大人类历史戏剧必需的章节，不是偶然事件，不是无意义的灾难。

学的),他们要寻求的是和平不是战争,是和谐不是混乱,是统一不是分裂。人类之间的争斗、冲突、竞争本质上是一个病理过程:也许人就是这样被构造出来的,以至于这些趋向在他们的特定发展阶段里是不可避免的。不正常的是,他们没有实现那些人作为人必然共同具有的目的——那些使人成为人的共同而永恒的目的。

正是这个认为所有人都有共同本性,虽然会有差别但可以由某些非常一致的、特定的人类目标来定义的假设——这个信条是亚里士多德和《圣经》的根本,也是阿奎那、笛卡尔、路德和十八世纪巴黎美学家们的根本信条——使得谈论人类的挫败、退化与扭曲成为可能。人类具有永恒的精神和物质潜能,但只有在一系列最终的条件组合下才可能实现它们:当他们停止互相毁灭的时候,当他们不再把精力用于彼此争斗并联合起来按照理性去征服环境的时候;在这里理性被认为是用来理解和寻求需要的满足,这些需要是人类必定拥有的,是在过去由于可解释的历史原因错误地形成的,并且被错误地用来证明侵略和压迫的正当性。核心的——而且是不可置疑的——假设就是所有人类目的在原则上是和谐一致的,并且是可以得到满足的;就是人是或可以是并将是这样的,即一个人"自然"目的的实现在某一天不会妨碍他的兄弟对于类似实现的寻求。

这使某些理论变成了错误,所有这些理论都接受冲突的不可避免性。甚至,例如在康德的例子里,坚持认为没有争斗就没有进步,认为正是每个个体努力要胜过对手的对光线的争夺使 120 树木长得更高。这与"社会达尔文主义"的任何形式都是直接对立的;它否认了这样的假设,该假设认为是原罪或内在的邪恶,或天生的攻击性,甚或是人类欲望和理念的变化无常和矛盾不一,破坏了一种天衣无缝的和谐的可能性,破坏了全体理性生物

完全联合的可能性，在这种联合里，他们亲密无间地合作，通向被普遍接受的、和谐一致的目标。因此它根本对立于出自更早期观念的一些推论，例如认为政治活动的目的不是某种静态的完善，而是在各种利益和活动出现的时候，随着它们的出现对它们加以调整；按照这样的看法，人很自然地要追求不同的，有时候还是不相容的目的；这也不是一种邪恶——因为差异性就是自由行动的代价，有时也许是本质。因此所有政治活动能够达到的成就就是创建一种机制，这种机制可以抑制过多的摩擦，抑制那些由于过多的冲突和撞击引起的磨难，而不是试图把它们一股脑地压制下去。因为这样做，无论怎么说，都是把人硬放到普罗克汝斯忒斯的床上，把人硬塞到一种人为的一致性里，这种一致性会导致人类精神的枯竭，有时是毁灭。马克思主义反对这一点。

在很大程度上，政治思想的历史与两种截然不同的关于社会的概念的竞争是一致的。一边是多元论、多样性和百家争鸣的支持者，他们支持包含冲突的事物秩序和对于协调、调整、平衡的恒久需要，支持一种总是处于不完善的平衡状态，需要有意识地努力去维持的秩序。另一边是那些认为这种不稳定状态是社会混乱和个人疾病的一种形式的人，因为健康依存于统一、和平，依存于对一切不一致的可能性的消除，依存于一种认同，即认为只有一个目的或一系列不冲突的目的才是理性的，以及由此得到的推论，即理性的不一致只能影响到手段——他们是柏拉图和斯多葛传统、中世纪经院哲学、斯宾诺莎与爱尔维修、卢梭与费希特以及古典政治学理论的支持者。马克思终其一生都是这种传统的忠实信徒：他对内在于社会发展的矛盾与冲突的强调，只是不间断的人类进步主题的一个变奏，人类被构想成致力于理解和控制自身及其环境的存在物。

121

从这些古典的前提中他得出了他所有结论中最为原创的、最有影响力的结论——著名的关于实践与理论统一的学说。你之所做不仅仅是你之所想最好的证明——而且是比任何你自己所说或所信的信条或原则更能发现你的真正信念的标准。有时候马克思主义被简化成这种类型的公理,但这样做是一种丑化。马克思主义的信条是:你所做的就是你所相信的;实践不仅是信仰的证明,而且与信仰一致。理解某种东西就是按照某种方式生活,即行动;反之亦然。如果这种理解和知识属于理论的范围,那么它就是沿着某些思路思考的活动;如果发生在行为的世界里,那么它包含着随时准备按照某种方式去行动的意愿,包含着某种行为类型的肇始。信仰、思想、感情、意志、决定、行动不像那么多的行为或状态或过程是可以彼此区分的;它们是同一实践(praxis)的不同方面——对于世界的行动或反应。

这导致了一种关于价值以及道德、政治和美学目的的观点,这种观点不总是能为头脑简单的马克思信徒们所理解,而且实际上有时候被简化为庸俗的公理。在马克思看来,要变得理性就是要理解自己和生活于其中的环境,理解所有这些之上的阶级结构以及自己和阶级结构的关系。这种模式历史地发展到我身处其中的社会;就像社会成员之间的实际关系一样,这种模式是这样的一些关系,它们本身是被它们与生产过程的联系决定的。要理解任何东西就是要理解它在这个过程中扮演的角色,这个过程把满足人类真正的和可发现的利益作为其终极的、客观的、不变的目的(对马克思主义而言非目的论的东西是无意义的)。而且,理解就是在世界中看世界:按照某种方式生活。对于任何既定的难题只能有一个真正的答案,无论是理论的或实践的,只有一条路不是自我毁灭的,只有一种社会政策或生活方式在任何既定的环境里都是理性的;不管它是什么,它总是必须

着眼于争斗的消除，着眼于为了建立对自然而不是对人的威权（就像圣西门说的那样）而对人类能量进行组织，因为建立对人的威权无法实现人类的目的，这些目的依存于一个在其中所有122 成员的目的都可以充分实现的和谐的社会。这种解决方案本身就是理性的。所有其他形式的行为都不是理性的。也就是说，它们导致不同种类和不同程度的自我扭曲和挫折。要想知道什么是我必须做的，我就必须知道在决定每个社会的轮廓及其成员生活的生产过程的模式里，我是什么和处于什么位置。价值被哲学家们错误地与事实分开了：因为价值判断就是行动。一个理性的价值判断就是对于目的、方法、环境以及其中诸动因的正确评价。发现真理也就是应用真理。按照这种观点，不可能正确地分析了一种情形而错误地没有相应地行动，反之亦然。虽然这个过程无需总是一个自觉的过程。如果我无法知道我的真实目标是什么，以及如何达到目标，我就不会是理性的，我也不会在这种知识的指引下决定自己如何行动。

这不是浅陋的功利主义（有时候这被错误地归咎于马克思），根据这种功利主义，一个人告诉自己："某些客观的法则支配着世界和历史；我最好找出它们是什么然后适应它们，否则我会被历史的车轮压碎；没有什么理性的生物想要这种下场。"人类的道德自觉意识在每个时期都反抗着这种对必然力量的诉求；因为有时候人们知道，在任何困难面前捍卫他们的绝对原则，而不是屈服和谨小慎微，在道德上（甚至在政治上）要好得多，而且当这种知识的规诫被称为堂吉诃德式的或乌托邦式的或不明智的时候，它也仍然未被动摇。马克思主义的立场更加复杂些。如同黑格尔，马克思把价值和事实间的区分看作浅薄的谬见：任何思想都体现着价值判断，任何一种行为和感情也是如此；价值已经被内化于我对待世界的一般态度里了，内化于塑

造了我的所知、所感、所想、所言,或可以在所有我想到的、看到的、相信的、理解的、发现的、知道的、言说的东西中察觉到的总体世界观。价值的概念,实际上是与价值无涉的行动的可能性的概念——超然的沉思,对存在的不动感情的描述,不带任何价值倾向——按照这种观点,是一种谬见。我用眼睛看到了我所见的东西,而眼睛惟一地属于我的时代及其观念,属于我的文化及其价值,属于我的禀性及其动机。当然,首先是属于我的阶级及其利益。基于这样一个假设上的实在主义——该假设认为事实是客观的实体,独自存在(自在地处于中性的空间)且可以按照真实的样子、不掺杂任何评论或解释(即没有评判)地被观察到,就等同于否认人是追求目的、有计划性的、可以产生意图的生物。客观观察者的概念(这样的观察者不受决定他去寻求什么、避免什么的历史源流的影响),使得他属于一个特殊群体,该群体或者与其自身的传统和观念紧密缠联,或者反对传统和观念;简言之,把自我看作是静止的实体而不是永恒的行为,即不把自我看作是试图行动和时刻变化的永恒努力——与事物、自己的性格以及所有其他人面对面地去行动——这样的观点是极其肤浅的。更坏的是,这是对逃避的掩饰——逃离看上去是超然存在的真实——也就是萨特所说的坏的信仰。因此,只有价值判断以及表述它的行为才会是理性的,这源于对自我历史地位的正确把握,也就是对自我在由无论什么支配因素决定的过程中的地位的正确把握——这些因素可以是上帝或自然法、国家、教会或阶级。这也依存于只选择那些可以有效地促进实现某些目的的相应方法,这些目的是理性的我忍不住要追求的;这里的忍不住不是机体意义上的,如我忍不住要呕吐,而是这样一种意义上的:我如果采用逻辑推理的方法,就必然要得出逻辑上的结论,在此过程中我必然试图保护自己远离危险,如果我真的

123

相信它们会威胁到我和我的目的。

因此乔治·利希泰姆是极为正确的，他断言马克思不认为为革命而工作是理性的，很简单，因为革命是不可避免的；但马克思之所以认为革命是不可避免的，是因为存在于生产力的新状态和旧的法律、政治或经济力量之间的张力，它对于那些了解了一个理性地组织起来的社会应该以及将会是什么样子的人来说，逐渐变得无法忍受。[4]因此一方面是生产方式的日益社会化（一个自觉的、理性的、自由的人类行为的范例，它体现了对如何实现我忍不住要去追求的目的的现实把握），另一方面是从一个早期经济阶段残存下来的非社会化的分配方式，二者之间的冲突必然导致大爆发和理性的解决方案。这就是"原因背后总有原因"(la raison a toujours raison)（普列汉诺夫最喜爱的引语）更深的、更精妙的意义。在马克思看来，这种张力使得一个特定的社会必然要抵制起源于其自身的无可避免的疏忽或愚蠢的衰败，并且必然采取维持现有制度的形式，这些制度最初是它为回应真实需要而创建的，但是现在没有能力去实现这些需要了，而且退化成人类进步的绊脚石，退化成在社会进程中满足人类基本需要的绊脚石。毫无疑问，这种产生其自身张力的部分实现目的的模式，和产生其自身治疗方法的疾病一样，是难以避免的；但是从人类本性的角度看它是可以解释的——人类理性与发明带来的苦难和辉煌——而无需从那些无论人类喜欢与否都在塑造着人类的外部的、非人的力量的角度去解释。剧本是预先决定的，但是演员不是被外界力量用线控制的木偶：他们决定他们自己。他们的路线是由他们的困境定好的，但是他们理解

124

现

实

④ 乔治·利希泰姆，《马克思主义：历史的与批评的研究》（伦敦和纽约，1961；第2版：1964），55页。

且严肃地对待这些路线，因为这些目的也是他们自己的。

这种表面上清楚、一致和自圆其说的观点，掩盖了一个爆炸性的力量，一个不是经常为马克思主义的思想家明确承认的辩证法转向。事实和价值混为一谈；人被历史的、社会的和物质—自然的因素的交互作用塑造成他现在的样子，他们的价值被历史设定的任务所决定，而历史为任何理性的生物都设定了同样的一些社会目的，这些目的是他们的理性本质所必然要具备、理解和为之奋斗的。到这里为止，还说得过去。但是如果历史是一个永恒变化的过程；如果人类在追求其历史目的的时候不仅仅改变了环境，也在这个过程中改变了自己，就像马克思在黑格尔之后精彩而深刻地主张的那样；而且如果人类发展的核心动力是阶级冲突的话，那么社会目的，也即规则、原则、价值，在走向革命的历史进程中，必然永恒地被变化着的各个阶级以及阶级中不同个人的相互关系所改变（因为最终阶级只是个体的集合，阶级结构就是个人互动的功能形式）；因此在阶级斗争继续进行的时候，不可能存在普遍的、共同的人类目标。没有什么目的或原则可以是如此地不可改变和神圣，以至于在特定情形中在自我改变的人性上再往前一步的要求——主要因为人被他们自己的努力所改变，所以这一步不是他们能预见的，在他们达到它之前也无法完全了解——没有理由压倒它们。到最终的社会 125 理性秩序建成前都是这样的，这也是马克思所说的“史前史”达到了其终极目标。

根据这种观点，人类的终极目的就是按照自己不受束缚的理性去自我决定的自由，因此进步就被等同于某一部分人类的胜利，例如无产阶级，这部分人被看作这种理性发展的惟一执行者；因此可以得出他们的利益压倒一切的结论——他们代表全人类的利益。但是——这是一个很关键的“但是”——由于这些

利益和具体的要求是自身及其理念、观点和价值尺度都处于永恒变动中的人类的利益，它们随着斗争的起起落落而时时变化，因此它们要求的东西就是不可预见的；且可能与我们今天奉为圭臬的一切都截然相反。最终就是这点让那些发现某些马克思主义立场缺乏道德或有些专制的人感到恼火。无论赫尔岑与巴枯宁、克鲁泡特金与拉夫洛夫、饶勒斯与马尔托夫、罗莎·卢森堡与卡尔·李卜克内西多么真诚地认同对历史的阶级分析方法的有效性，很明显的是，他们并不真的相信价值只是变化着的具体环境的功能，而且可以直接从中推导出来；[5]他们无法让自己全盘接受像一些咄咄逼人的马克思主义分析者阐释的那种公理，即无产阶级的利益扮演着罗盘那样的角色，始终指向道德上以及实践中正确的政策(因为这二者必然是同时的)，实际上真理总是与特权教士的形形色色的声明联系在一起，做出这些声明的宗教都认为它们自己的教会才是所有真理和有效性的终极的、不可摧毁的保有地。

这些思想家中的一些人有时候会相信在他们的研究中或公共领域中与此相似的某些东西；但是就此得出一些推论，如在一个特定国家或特定环境下农民应该被忽略，因为理论认为(不是没有道理的)他们是一个反动阶级；或者当理论——以历史辩证法的名义——要求为了有利于选择领导精英而压制工人阶级成员的民主权利的时候；或者命令你去抵制一场同某些人和制度的战争，而你知道它们是珍视人类价值的文明的敌人，没有这种文明生活里就没有什么值得你去捍卫了(1914年和1939年的情况)，或者去压制基本人权，如果这是革命的需要的话(如同普列汉诺夫在1903年许可的那样)，或者去服从一个自封的政党

[5] 卡尔·李卜克内西是个公开宣称的新康德主义者

领袖的专制(如同罗莎·卢森堡在1918年谴责的那样);或者要求背信弃义、弄虚作假、与希特勒的联盟、谋杀和屠杀无辜者——所有这些在共产主义政党内部引起道德危机、道德破产和道德退化的熟悉的暴行——这时在我看来,愤怒感的根源总是这样一种时隐时现的信念,即认为人类价值的存在要比由不断变化的经济基础决定的不断变化的上层建筑的存在永恒得多(无论是不是绝对的)。正是在这点上最早的异端们,赫斯和格伦、蒲鲁东和无政府主义者不肯让步:正是因为这点他们受到诅咒并被革出教门。也正是因为回到这种不那么革命的道德观点,使得伯恩斯坦的修正主义在正统马克思主义者看来是一个严重的危险:他对于普遍理念的支持,同他利用理论的错误、虚假的预言、战术和战略上的谬误等等对导师的不可批判的理论发动攻击相比,要危险得多。把他和正统派区分开的是他那不可折服的信念,即时代与环境迥然不同的人们可以通过共同人类价值的内核(或重叠的内核)互相理解,因此有可能去理解希伯来的先知或希腊哲学家或中世纪的教士,以及印度的、中国的、日本的制度,尽管存在把这些社会与我们自己的社会区分开来的生产体系上的巨大差异。实际上,在现实生活和写作里,马克思可能证明了他对于这个所有人类交往基于其上的、无可怀疑的事实的接受,但他的学说走到了反面,或至少对他的某些最狂热信徒来说是这样的。当盖德拒绝支持德雷福斯的捍卫者的时候,其理由是这是一场不可能关心无产阶级的资产阶级的内部争论,他的行为就是一个忠实的马克思主义教条家的典型。一个教条家是这样一个人:他倾向于压制他可能怀疑其真实性的东西;实际上他的日常行为就是让他的教条指导他去思考、感觉和行动。因此当列宁被莫洛托夫或其他同事指责为“无限制的犬儒主义”的时候,这在总体上也许是不公正的。没有人

否认列宁一生工作的全部目的就是取得他缔造的无产阶级革命127 的胜利。他的每个被认为是犬儒主义的行动——从在俄罗斯社会民主党大会上的政治策略到对武装暴动或党员搞恐吓活动的捍卫——从革命运动的需要的角度看（这被他看作是惟一和充分的角度），都可以而且的确证明是合理的。如果这也被谴责为犬儒主义，那么对与一个为了胜利而斗争的阶级的军事方面的眼前需要无关的价值尺度的攻击就也是如此了；或者这不是犬儒主义，而是一个坚定的革命的马克思主义者的原则。列宁的反对者说过，并且仍然在说，列宁可能犯了战术错误；他可能误解了他为之服务的那个阶级的真正利益，或误解了这个阶级的领袖的正确角色；但真正把他的批评者，包括极左的社会主义者（罗莎·卢森堡或马尔托夫）吓坏了的，不是思想或策略上的错误，而是他们认为的他对社会主义和道德犯下的错误。

列宁在理论上或实践中刻意否认的是什么样的道德呢？否认了马克思——或者在这方面是恩格斯——曾说的什么呢？至多可以认为通过建立自己的原则，列宁远远偏离了包含在古典社会民主理论框架中的关于某个社会中——在这个社会中工业的状况还没有成熟到产生有足够的技术进行统治的无产阶级大多数——无产阶级革命的形式的学说。但这最坏也只是一种理论的偏差，一种对历史的误读。但何来犬儒主义，或者野蛮残忍？那些使用这些词语的人很明显在他们中间仍保持着老式的道德观的残痕，这种道德观与严格的革命的马克思主义道德观不一致，后者基于最初的马克思著作，是其后的马克思主义人道主义斗士们没有强调的。

进化的相对主义是马克思思想的一个内在因素，无论是早期还是晚期。马克思主义的一个主要力量源泉，至少在政治上，

就是无论恩格斯、考茨基、普列汉诺夫或源于他们著作的马克思主义教科书说了些什么，在马克思的学说中都有一种大胆而惊人的绝对威权和进化式道德的混合：人在征服自然的斗争中改变了自然，改变了自己及其价值；但是那些指导斗争与掌握新价值的人（也即共产主义政党，或者它的领袖，那些只有他们才充分理解历史发展趋势的精英）所宣称和要求的东西，绝对属于他们自己的时代。这种相对性——最终达到无产阶级胜利的过程 128 的每个阶段由此具备历史的价值，各个阶段的价值彼此不相同——是很关键的：马克思谴责的资产阶级价值不在于它们是客观地错误的，就像我们说燃素说是错误的因为它经不起时间的检验，而是因为它们是资产阶级的；而是说它们表达或导致了与人类进步模式相冲突的生活观念和行为方式，并且只能扭曲事实，在这种意义上它们是错误的。从这个角度看，真理存在于一个时代最进步人士的观念里：他们是那些事实上把自己的利益与当代最进步的阶级的利益联系起来的人。他们正确地认识事实的证据存在于行动中；他们对历史及其要求的解释的正确性，在实践中是成功的，在推动人性走向真实的也即惟一真正值得追求的人类目标时是成功的。船员遵守的规则可以变化，但是只有知道目的地的船长和大副的话是最终的和不可辩驳的，并且决定了什么是真实和正确的。无论在理论上或实践上，把真理和权威与一个可确认的人类团体联系起来，是迄今为止世俗思想家们没有实践过的。当然，教会这样做过，但只是诉诸超自然的约束力。马克思划时代的举动，就是用历史的运动取代了教会的上帝（上帝是惟一和绝对的，但在不同时刻展示出不同的方面）：把一切都压在这上面，确定它的权威解释者，并以它和解释者的名义发出绝对命令。这个把权威凌驾于个人之上，或

为了实践的目的把集体领袖的权威凌驾于集体之上的观点，当前[⑥]在马克思主义占主导的地方很流行，它取代了先前的客观真理的观念，这种客观真理是所有人应该去追寻和发现的，可以为对所有人开放的公共标准所检验。这就是马克思主义与世界上某些伟大宗教学说的共同点：这点使得即使是实证主义或圣西门主义，更不用说自由主义或功利主义或民主社会主义，以及所有那些与马克思主义争夺欧洲思潮中的自由、进步和革命话语权的世俗——反教会——体系（尤其是那些相信马克思主义

129 建立在自然科学规律基础之上的人），都难以成功地与马克思主义相竞争。马克思主义像尼采或涅恰耶夫所能做到的一样，有效地把它的支持者从过时的、永恒的“资产阶级”道德观里解放出来。这并不意味着在实践中某些社会民主党人和马克思主义者，至少在我们的时代以前，不可能是高尚和体面的人，而这点却被认为是理所当然的——对某些人来说太过理所当然了。

二

活着就要有所作为。有所作为就要去追求某些目标，就要去选择、接受、拒绝、追寻、抵制、逃避，就要去赞成或反对某种生活方式或其中的某些因素。有自觉意识的人知道这些，没有的仅仅是去做而已。因此价值就是包括思考、感觉和意志的生活的机理的一部分；我们不需要在世界之外找一个阿基米德点，以便我们可以自由地选择这个或那个观点，就像选择商店里的货物。就像亚里士多德坚持认为的那样，我们生来就处在一个世界和一个社会里。我们发现自己通过正常的行为方式，通过成

⑥ 1964年。

为此时此地的我们(以及我们的社会)的事实,与它们紧密联系在一起。在意识到这点的过程中,我们察觉到了事实与我们的观念或幻想之间,或我们的不同理想之间,或目的与实现目的的手段之间的矛盾;而且可以——这是作为理性存在的要旨所在——寻求通过对事实的更充分的理解来消除这些矛盾。如果我们是黑格尔式的理想主义者,"事实"就是行为的精神—文化过程的因子;如果我们是唯物主义者,"事实"就包含着物质客体,它们遵循的法则,以及时空里具体的个人——他们自己也是自然的实体——为了支配这些外部的客体包括他们自己的身体和其他人所做的努力。这些努力是为了使主体摆脱不可控制的因素的制约,使他可以通过"驾驭"他赖以为生的一切来指导自己,首先是食物、住所、安全,但最终是一切在自然规定的物理和心理领域中他可以控制的东西。因此像休谟和其他人所做的那样把事实和价值区分开来——把"是什么"和"应该是什么"区分开来的描述——是不可能的。任何对于"是什么"的描述都体现着一种态度,即从"应该是什么"的角度看待它的观点:我们不是在探察一个静止的花园,我们是被卷入了一场可以察觉其方向的运动;它可以被正确地或不正确地描述,但是任何描述都必然体现某种价值判断,也即相对于该运动指向的目标所做的参照, 130 只有从这种目标的角度看这样的描述才可以"被理解",同时也要参照那些我们没有选择但是我们本质的一部分并决定我们自己选择或拒斥什么的目标。

这是亚里士多德派、黑格尔派和马克思主义体系的共同的形而上学基础,十九世纪三十年代和四十年代早期的青年黑格尔派对此也不会持有异议。建立在社会阶级学说上的历史的概念也是如此。像马克思本人认可的那样,这种概念是复辟王朝时期法国自由派历史学家手中的有力武器,他们从或多或少地

由经济形式孕育的阶级冲突的角度去解释社会发展。马克思的分析中最有创意的东西是认为资产阶级和无产阶级的概念都是历史范畴,必然在特定的历史阶段兴起,在特定的历史阶段灭亡。无产阶级是一些人——工人——的阶级,他们与其工具——生产工具——以及生产资料和产品分割开来,所有这些都属于雇主,并被雇主夺走;一个雇主事实上拥有他的工人,因为虽然没有法律上的奴隶制度,工人已经变成了在市场上像买卖其他商品一样买卖自己的劳动力的生物。这个阶级——无产阶级——已经丧失了它在社会中的道德或社会功能;它已经不再被看作是在一个社会整体中并对这个整体的共同目标——所有社会成员都有意识地为这个目标做出贡献——有着自己独特贡献的因子了。根据马克思的观点,劳动,或劳动能力,已经变成了纯粹受"剥削"的物质了——成了一个客体而非主体,一种商品,被当作(不管人们会怎么说或怎么想)一个事物,一个非人的实体。就像是木材或皮革或一部机器,被当作是有用的东西而不是使用者,被当作"人物体"[7],而不是一切事情都或至少应该是为之而做的人。这个论点,无论是否成立,都有着重要的政治和道德后果。

首先,它有助于确定敌人。历史发展的动力被认为是阶级斗争,一种病理状况,没有哪个特定的个人应该对之"负责"。而131 且根据马克思(和他的前人如亚当·弗格森),这是一种出自由控制自然的斗争所创造的劳动分工的状态,这种斗争本身起源于人类实际的身心结构以及更广泛的物理学和生物学事实。那么,如果阶级斗争是人类历史的动力,就可以得出两个斗争的阶

---

[7] 以后的马克思主义者很自然地在一种不带偏见的、描述性的意义上使用的短语——这标志着一些人比如说布哈林同马克思本人的距离。

级中的一个(为什么只有两个？但这就是马克思所说的，他不像黑格尔，后者与流行的误解相反，认可多方面的冲突)代表了进步，也即体现了更接近对自然和自我进行控制的人类发展阶段；虽然它的对立面代表着早一些的阶段，离人类发展的目标更远些，而且必须作为一个阶级被打败以便产生向这个目标再迈进一步的可能性——这个对立面在它的进化阶段中起过的绝对作用不容置疑。人类的世界观、信仰、理想、制度、文化和宗教都是历史环境的重要组成部分，受到生产力发展的制约，既是阶级斗争所达到的特定阶段中的活跃因素，也是该阶段的最清楚的表征。理想和行为准则是斗争的武器，无论是否自觉到它们；这指的也就是利益，虽然通常为无力的抽象形式所掩盖；某个阶级的利益，虽然通常被塑造为人类的普遍目的；某个时期和情形中的活动，虽然通常被戴上一个可以避免变化的、不可改变的、永恒的、普遍的自然法则的"假面"。要揭示它们的本来面目也就是要对它们"解魅"，除去面具。但是马克思最大胆的，在政治上也是最有决定性的一击，是把一个特定阶级等同于人类本身。所有先前的阶级追寻的都是派系的利益：专制导向的官僚阶层，罗马的爱国者和骑士，封建地主，资本主义的蝇营狗苟者。但是现代被剥削、被欺压、被凌辱的无产阶级——最低层的阶级——由于没有比它更低的阶级，代表了人类本身；他们的阶级利益，同时也是人类本身的最小需求，就是全人类的利益，因为他们没有和其他任何人类群体相冲突的利益；他们最大程度地受到剥夺，仅仅可以满足最低的生活和动物性活动的需要，他所需要和要求的是人类本身必须拥有的，如果他们要过一种可以被称为人的生活的话。

由此引出了一个非常重要的结论和预言。所有其他的阶级都是历史的产物，注定要和它们时代与情境中的特殊利益一起

132 消亡，无论它们看上去是多么的永恒和不变。它们将要灭亡，服务于它们的特殊利益而形成的制度也将与之俱往，虽然它们装成是永恒正义（司法体系）的体现，或装成是供求规律（经济体系）的永恒法则的体现，或装成是关于人、人的目的及其命运（教派和教会）的永恒真理。所有这些制度和规则的暂时性和阶级局限性可以被揭示——历史充满着这类伪装的碎片。但存在这样一个阶级——无产阶级——它的利益就是全体人类的利益，因为它没有什么所有其他人所不具备的特点；它不掩饰它的理想——被隐藏的派别利益。把一个特定阶级的利益等同于全人类的利益是一个天才而令人信服的举动；以至于尽管所有先前的属于这种或那种社会秩序的信仰和制度，都可以被看作是有着诸多对现实或有意或无意的歪曲——各种类型和程度的假象、自我欺骗和刻意的欺诈，目的是支持某个阶级的统治——有一套信仰、一种社会结构模式是免于这种不可避免的欺骗性的：它们是属于工人阶级的，至少体现在那些了解无产阶级真实地位和期望的人们的行动和观点中，无论这些人自己是否属于无产阶级。在他们那里，对任何其他阶级而言必然是虚幻的东西却变成了真理，变成了对现实的正确看法和对行动的正确指导。只有当与其他利益冲突的时候，一种利益才可以被规定为纯粹的利益；在它的确具有普遍性的地方，它就不再是“纯粹”的利益，而变成了正确的、普遍有效的人类目的。对于早期教条家们在真正信徒的灵魂里、在典籍里、在教会的声明里、在形而上学的洞见里、在科学的启蒙中或在一个未受腐蚀的社会的公意里发现的关于真理的具有解放作用的知识，马克思在其中注入了更为具体的东西——劳动人民的思想和行为，他们（在他的帮助下）已经获得了对他们生活于其中的这个世界、它的机制以及它的不可变改的发展方向的理解。

无论怎么说也不会夸大这一举动的政治后果：马克思为愤怒的人、悲惨的人、穷人和不满的人提供了一个特定的敌人——资本主义剥削者，资产阶级。他宣告了一场圣战，这不仅给予了 133 穷人和被剥削者以希望，而且告诉了他们具体要去做的事情，不再只是简单地在实证科学中进行自我教育的任务（例如像孔德推荐的那样），或通过由宪政确立的权威许可的法律渠道施加政治压力（像穆勒和自由主义者支持的那样），也不再是通过消极避世来获得关于世界的价值和建立安定与幸福（某些基督教传道者不同程度地这样建议过），而是为了残酷的战争组织起来：虽然可以预见战争带来的血泪、死亡和可能出现的暂时失败，但在所有这些之外，马克思保证会有一个幸福的结局。因为天道就是要达到这样的最终圆满。没有任何一个与马克思对立的理论家许诺或要求过这点：蒲鲁东离这点最近，但他对于集权主义的深恶痛绝使他反对民众组织和政治行动。马克思和俾斯麦一样看得很清楚，对抗武力的惟一手段就是武力，而现代世界里的武力要求组织起尽可能多的人，并且让他们或为了他们的利益采取惟一可以摧毁一切抵抗的工具——政治和军事手段。如果说敌人的制度和力量将被摧毁的话，那么惟一可以达到这点的就是通过夺取政权；只有通过强制的行动，通过革命，敌人才会被彻底摧毁。胜利者的目的本身可能根本不是政治性的；对马克思（以及巴枯宁）而言，国家只是挤脚的靴子，只是压迫的工具，应该尽早摆脱；但是方法却必须是政治性的，因为这些是当代世界惟一有效的武器，是由生产力的特定阶段和在不同程度上决定了欧洲社会轮廓的各种关系所锻造的——是历史本身可理解的模式赋予阶级斗争的特殊现代形式。这个学说给予了工人们一个具体的计划，而且不仅如此，还给予了他们一个整体的世界观（Weltanschauung），一种道德观，一种形而上学，一种社

会教条，一种检验所有由教师、教士、政治家、书本和任何其他塑造观点的力量提供的东西的方式，一个我们赖以生存的整体体系，一种对对立理论框架的完全取代——那些理论是由基督教会、自由主义的无神论者、民族主义者，或所有其他这些的复杂而令人困惑的混合体提供的。

请容许我更明确地谈论这点。马克思独到的成就是把人类分为两个世界，其分裂程度之深也许是自基督徒与异教徒的对立以来仅有的。在马克思之前，我认为可以正确地认为在西方世界里存在着一个普遍的假设，像希腊斯多葛派认为的那样，就是存在着某些共同的价值，某些所有人类都共有的价值。试图使异教徒皈依的基督徒，或与天主教徒争论的新教徒，甚或是在战争或革命中的敌对双方中间，都有这样的假设：在原则上任何人除非他的心智不健全，都可能理解他人；人如果犯了错误，可以通过争论把他们纠正过来；尽管一个人可能沉迷于邪说与迷幻，但总是可以做些什么，或至少试着做些什么把他们带回到清醒的状态；在极端的情况下，需要用强制和压迫去摧毁阻挠获取真理的障碍——甚至需要死亡，这将在不同程度上解放异端们的心灵，并使得他们理解到对所有人都一样的真理。在战争和革命中这种诉求可能沦为纯粹的权宜之计，但仍然有一个假定，即认为被征服的人会通过理性的选择而屈服——因为他们和其他人一样，被赋予了理解什么对他们有利的能力——他们会明白在这种情况下，抵抗要比承认失败失去的东西更多。无论争论是否建立在普遍的原则上，科学真理是否建立在观察和推理或纯粹超自然的力量上，仍然可以假设交流总是可以建立的——至少在理论上，恐怖或暴力的目的是使人诚心接受那些使用这些武器的人的观点。那些非杀不可的人一定是少数：是那些不可救药的幻想者、变态者和疯子。

但是如果历史的阶级冲突理论是正确的，这个基本的假设就是不对的。如果我思我所思、做我所做，那是因为我属于一个特定阶级的身份决定了我之所是，无论我是否意识到这点，这个阶级正在某个特定人类发展阶段中进行着争取胜利的斗争或绝望的挣扎；我很难指望自己从另一个阶级的角度去看这个世界，对这个阶级的消灭（或至少是中性化）是我自己的阶级的全部存在理由（raison d'être）。我之所以成为我，是因为我处在历史阶梯上我的阶级的客观情境里；即使指望我理解不同情形的另一个阶级的发言人使用的语言也是不可能的，因为尽管我可以试着去听，我必然要把它转换进自己的概念框架里并相应地行动； 135 因此不会有什么真正的交流。但如果是这样的话，就没有必要试图向他人解释他们方式里的错误，没有必要争论，也就没有必要希望如果一个人可以让对手相信他们自己处于绝境，承认他们的命运已经被历史地注定了这个事实，他们就会放弃斗争和抵抗并获得拯救。更为荒谬的是要使他们认识到自己的邪恶——因为这假定了一个最低的普遍道德或道德理解的标准，而如果认为每个阶级都有自己的道德观的话，这个标准按假定并不存在。

这点如果成立，就是一个根本性的发现；因为它削弱了有关理性争辩的基本假定，削弱了有关非强迫性意见一致的可能性的假定，而后者证明了民主政府存在的合理性。在一个阶级分化的社会里，原则上不能彼此理解、实际上试图互相消灭的团体之间不可能存在理性的妥协。仇恨，历史形成的不可避免的仇恨，构成了迄今所有中央集权国家、社会、政府、正义、道德和政治的全部基础。仇恨剥夺了那些受到历史诅咒的人们的理解力。他们就像那些被以色列人驱逐的异端，最终受到上帝的谴责。另一些人则从阶级冲突的角度谈论这个问题——圣西门、

傅立叶、欧文、惠特灵、"真正的社会主义者"、赫斯、罗德贝图斯、蒲鲁东、巴枯宁都是这样做的。但是他们容许有这样的想法,即一个和平的解决方案至少在原则上是可以考虑的——只要有足够的争论,对每一方的利益有妥善的合理安排(无论实践中这点多么难以做到),这样也许对手会理解并放弃斗争。因此圣西门曾经认为法国大革命中的雅各宾恐怖统治可以避免,如果雅各宾派和"暴徒们"不是如此的不开化,如此的愚蠢,以至于他们忽略了如果他们没有处死拉瓦锡或造成孔多塞自杀,而是相反,受到这两个人的指引的话,他们会获得多大的成就。这在马克思看来恰恰是使得这些思想家的学说显得荒谬的非历史的态度:因为这与他所有最深层的信仰相抵牾,即历史是阶级斗争的历史。这对他而言就意味着人是由他们在历史中的客观情境所决定的,而且不可能看到他们的环境使他们看不到的东西:无论看 136 上去多混乱,雅各宾派所代表的利益无法与拉瓦锡和孔多塞所属阶级的利益相一致;无论多么不情愿,他们都必须按照这些利益去思考和行动。阶级意识就是一切。

让我用三幅图景来阐释这点。假设我站在上升的扶梯上,我可以做到不带恐惧地去看待事实,因为无论发生什么,都会是我所属的阶级的最终胜利的真实证据,如果我正确地做出了预测的话,就像马克思和恩格斯认为他们做了的那样,因为我对上升的意识不是虚幻的。但是如果我是在下降的扶梯上,我就不会正确看待这些事实:因为它们太骇人了。人类,就像经常被(特别是被基督教思想家)指出的那样,是不能面对太多的现实的。马克思认为这只对即将面临失败、不断衰落的群体是成立的。他们企图通过每一个可能的方法合理化自己的地位;把他们"纯粹的"(也即有阶级局限性的)利益狡辩成普遍理想;把他们自己阶级创立的为本阶级服务的制度看做是公正或合理的,

而且实际上看作永恒的和不变的；把人类昙花一现的成就，包含着人类暂时性的观念的结构，宗教和教派，法律和司法体系，艺术、哲学、社会和经济结构，看作拥有自然力量的稳定性和不可避免性，进而认为它们体现了价值和真理的绝对标准。他把这种错误称为把抽象概念具体化，把那些崇拜这种人造的制度、把它们当作是超自然的或自然而不可更改的力量的人看作是被"异化"了的，他们与他们本身的创造相分离，与他们自己的或先辈缔造的社会相分离，这些缔造的东西被转化成了一个外在的实体，一个超验的权威，一个用来崇拜的偶像。

我的第二幅图景是关于一个溺水的人：这当然不是向他询问水的温度或他对任何其他东西的看法的时候；他会做一切努力来挽救自己，即使这是完全无效的。在马克思看来，这就是资产阶级现在的境地。由于受到历史地位的局限无法正确看待现实，使得我们无法与之争论，也无法说服它。只能尽可能有效和迅速地终结其命运，如果下一步，即全人类的解放，想要尽可能迅速和无痛苦地实现的话。

也许我的第三幅图景——来自临床医学——会最好地说明这个观点：一个理解现实，理解决定着整个阶级的思想和行为的阶级冲突的本质和发生方式的人，就像是一个既了解他自己又了解他的病人的精神病专家；病人则既不了解他自己也不了解精神病专家。面对现实对于医师不会有什么损失——因为只有知识使得在不同方法中进行合乎理性的选择成为可能。在这里他就是有自觉意识的无产者(领袖更是如此)，他看到了他的利益就是全人类的利益，看到追求它们就是打开了通往普遍解放的大门，看到了由于不可避免的历史模式，他不需要躲避什么：因为发生的一切都是对他有利的。那个病人，那个可怜的神智不清的病人，就是无法正确看待事实的注定灭亡的资本主义统

137

治，因为它的视野受到了历史角色的损害：它死抓住那些危险的幻想不放，因为只有这些能使它活着、思考和行动；如果它能够看到事物的本来面目的话，它会明白自己是注定要灭亡的了。因此问它对自己和别的东西的看法是愚蠢的；病人自己的观察和想法的惟一价值和许多它身体状况上的症状一样，只对医生有帮助；作为对现实的描述，它们是毫无价值的。但是当然，如果医生疏忽大意的话，这个疯子仍然有足够的剩余力量伤害或杀害医生；医生必须控制住这个疯子；必须给他穿上紧身衣或杀了他，如果医生想让清醒的人的世界安全的话。总而言之，对资产阶级说教是无用的：它无法听到，无法理解，历史使得他们在理性和现实面前变得又聋又瞎。这就是在它们的后继者面前，这些阶级是如何衰落的。

一眼看上去，这个观点破坏了人类联合的整个概念，削弱了在具有不同世界观和信仰的人之间存在理性的（或任何其他类型的）争论的可能性：亦即在先前所有生活观中居于核心的人的概念；也是迄今整个西方传统——宗教的和世俗的，道德的和科学的——建立于其上的枢轴。马克思主义学说是一种可怕的新武器，因为它的真理性导致了存在着可以实际被牺牲的某些整体的人类部分。试图拯救被历史无可辩驳地诅咒的阶级，只能是虚伪的博爱主义。当然个人可以免于这种毁灭，甚至可以在帮助下逃生——毕竟马克思和恩格斯就是这样做的，他们放弃了作为他们出生地的下沉的大船，跳上了经得起风浪的无产阶级的航船；他们跑到了生的一边；别的人也是这么做的。但是阶138级自身命运已定，无法被拯救。不可能有根本的逆转，因为人类群体的命运不是依赖于人头脑中的自由行动——精神的运动——而是依赖于客观的社会条件，后者确保了一个阶级的生存和它的敌人的毁灭。

这种把人分为可以被拯救的(且其中大部分会)和不可被拯救且必然灭亡的(其中大部分会)两部分的新加尔文式的区分,是新颖的和有些骇人的。当这种选民和无法自助的恶人的区分转化为激进的形式时,它在我们的世纪里就导致了大规模的屠杀——人类历史上史无前例的道德和精神灾难。当然,作为理性主义者的马克思会竭尽所能地反对这种如同恶魔梦魇的非理性潮流,这个事实不在讨论之列。把人分为好的绵羊和坏的、危险的山羊,后者无法变成绵羊,没有获救的希望,是人类的敌人——而且宣称这种死刑判决建立在对事实的科学检验之上——这是人类历史上的转折点。这个学说,界定了敌人,证明了对那些其"被消灭"对全体人类有利的人发动圣战的合理性,它迄今释放出的攻击力和破坏力,只有疯狂的宗教运动才可与之匹敌。但至少在理论上,这些宗教运动还在宣传着人类的一致性:如果异教徒接受了真正的信仰,他就会被当作兄弟受到欢迎。但是马克思主义,由于它强调客观条件而不是主观信念,是不容许这点的。马克思和恩格斯都没有明确说出这点,但是他们的追随者们却在最可能的有效的形式里理解和相信了这点——他们在实践中实现了它。比斯利教授,一个左翼孔德派,怀着极大的慈悲心审视了这段历史,在他看来这些含意可能完全与聚集在圣马丁教堂的人们的想法没有关系,但这个事实并不能减弱其效力和历史重要性:列宁,以他惯常的一条道走到黑的执着基于这些前提展开行动,并没有在任何方面背弃他的导师的原则。无论他们是否意识到,那些在这种实践面前退缩的人们,他们不是在某些被疯狂地夸大了的马克思主义学说面前退缩,而是在马克思主义本身面前退缩了。把道德标准和特定一群人的变化着的需求联系起来实际上是失败的,以至于蒲鲁东和赫斯、赫尔岑和拉萨尔被指责为傻瓜或无赖。 139

三

这可能使我们远离了十九世纪里作为一种运动的马克思主义，当然这种说法也是千真万确的，即马克思哲学观点的全部力量，是丰富和宏阔的，但也是复杂的且有时不是很清楚，很少为大多数甚至是他最紧密的追随者们所意识到，更不用说第一国际的创建者们了。我上文提出的那些思想不太可能存在于托兰、容格、奥杰、克雷默，甚至是忠实的埃卡留斯[⑧]的心里，他们只是简单地把马克思看作是一个博学的、不可取代的德国激进思想家，维护劳动阶级利益的斗士，剥削者、老板和他们的统治的怒斥者，一个可能比他们自己拥有更多吸引人的观点和更大鼓动力量的人，有能力去指导一个他们感觉自己没有足够的力量去胜任的国际性运动。即使是恩格斯和李卜克内西也没有完全上升到马克思骇人的思想的高度。在他们手中，马克思主义在十九世纪所理解的自然科学的基础上被重新塑造了。恩格斯的阐释与孔德的实证主义极为相似：自然和人类遵循着不可抗拒的法则，这些法则不是他们发明的且他们无法改变，一个人如果想在行动中有成效，最好是理解这些解释过去和预示未来的法则。在恩格斯那里，马克思主义变成了唯物主义—实证主义的社会学，具有与孔德或柏克不同的但却是同样意义上的法则；从普列汉诺夫以降的一代代马克思主义者，都采取了这种遗漏了最核心的学说——即理论与实践的绝对统一——的简化版本。他们说着同样的词语，强调"辩证法"；众所周知，实际上是

⑧ 但见本书116注2。（此系原文页码及序号，见中译本128页注②。——中文版编者）

普列汉诺夫发明了"辩证唯物主义"一词。但是如果想在他的著作里，或者在列宁、考茨基、梅林、伯恩斯坦、盖德或拉法格的著作里寻找这些词语的令人满意的解释或它们在马克思思想中的作用，那将是不明智的。要寻求这些我们必须等到我们自己世纪里的马克思主义者的出现，他们给我们展现了一个与恩格斯建构的社会科学达尔文，考茨基或普列汉诺夫描述的冷静的社会学家，或日后俄国传统里的杰出政治战略家、战术家和革命家都极为不同的马克思。所有这些都是这样的。当然，原真马克思的某些东西的确渗入了第一和第二国际。在我看来，就是这些独一无二的"某些东西"，赋予了它们独一无二的特色。 140

首先来看阶级斗争的理论：关于"我们"和"他们"的态度；最重要的，是认为阶级间不可能存在社会妥协的观念。这在原则上不同于早期的极端主义者、宗教或政治运动与政党领袖的"或者这样或者那样"的理论——天主教或加尔文教，巴贝夫或迈斯特，布朗基或激进无政府主义者。对这些人而言，尽管他们宣称对立理论的完全不相容性，但确实坚持这样的可能性——实际上是期望——即最终和一统，敌入通过皈依获得拯救的可能性。在起草第一国际的发言稿时，马克思同意了这样的公式，即"应该支配私人关系的简单的道德和正义法则，同时也是国家间交往的主要原则"[⑨]，但是这样一来，他对于荒谬的普遍道德的观

⑨ 对马克思的引用，注明卷数和页数，来自两个版本，一为德文版，另一为英文版：卡尔·马克思、弗里德里希·恩格斯，《作品集》(柏林，1956—1958；此后简称《马恩文集》)；卡尔·马克思、弗里德里希·恩格斯，《作品选集》(伦敦、纽约、莫斯科，1975— ；此后简称《选集》)。作者所用的译自德文的部分不一定与英文版的内容一致，引用后者是为了英语读者的方便。如果所引用的段落最初是用德语写的，就首先给出《马恩文集》中的出处；反之亦然。这一段的出处是《选集》xx 13，《马恩文集》xvi 13。

点的有意识的纯粹策略性让步就有些过头了，那种观点愚弄了那些对它笃信的不理解历史的理想主义者，例如摩西·赫斯或更为愚蠢的自由主义者们。马克思写信给恩格斯，说他不得不加入一些"不会有什么坏作用"[10]的关于权利和正义的短语——而且这不像有时被解释的那样，是对每一个自由主义和社会主义团体、每一个人类进步的运动所自动采用的以至于丧失了一切力量和意义的陈词滥调与口头禅的单纯厌恶——这是对他们的道德观的真正敌视，也即敌视认为存在终极的、对所有人都一样的人类目的的观点。

对马克思而言，这是所有异端邪说中最危险的，因为它认为有和敌人妥协、合作的可能性——不仅仅是他相信的暂时的休141 战，亦即为了（像列宁日后坚持的那样）从敌人的大后方发起更有效的进攻而采取战术上的撤退（退一步、进两步），而且是利益的真正和谐一致，差异的和平消失，不是以一个阶级对另一个阶级的彻底消灭而告终。对马克思而言任何对他们的真正让步都会毁了让步者，因为让步必然随着事件的进程——随着新的革命者的出现——而受到谴责。这就是为什么拉萨尔在他领导的反对资产阶级的残酷斗争里没留下什么值得学习的东西，却因为支持工人去利用国家机器而受到谴责——后者总是镇压阶级反抗的阶级工具，拉萨尔却认为可以把它当作服务于工人进步的工具，工人们通过渐进的政治行动，可以逐渐控制它并为己所用。

拉萨尔在对德法战争的恐惧中已经露了马脚，因为他坚持说这对于欧洲文化的统一和进步是一个危险，就好像存在一个单一的欧洲文化，而不是阶级文化和阶级国家，要想有可能建立

---

[10] 1864年11月4日马克思致恩格斯的信：《马恩文集》xxxi 15；《选集》xlii 18。

起其他什么东西的话就必须首先摧毁后两者。普列汉诺夫在1914年显示了对德国的一种类似的态度;他是一个真诚的国际主义者——也没有人可以指责他讨好沙皇政权——但是轴心势力的胜利威胁到了他清楚地把自己与之联系在一起的欧洲文明的基础,于是他本能地退回到——尽管他说出了种种革命话语——类似于盖德的立场。对盖德来说,马克思主义的胜利与法国所代表的民主和反教会原则有密切的关系,尽管这些原则也是不完善的,但德国和奥地利却根本不代表这些原则。

列宁认为马克思一定会彻底地攻击这种态度,我认为他是基本正确的。他厌恶整个构架;在市侩们的城市被完全摧毁前是无法进入自由王国的。在对法兰西内战的阐述里,马克思反复强调整个邪恶结构必须被彻底摧毁,片瓦不留,用一个阶级的意识形态去摧毁的东西对征服者和后继者来说是毫无用处的。这也是为什么他坚持工会的重要性(拉萨尔则认为这妨碍了国家的理性和集权化的行为),因为它们无论多么反动和盲目,有一天会变成阶级利益的代表,而国家则不可救药的是民族性的。142 国家不能被"生擒活捉",它必须被消灭,当然不是像大多数无政府主义者想的那样通过对政治活动的抵制和恐怖主义,而是通过有组织的政治行动,后者是这个世界上惟一有效的手段。

这一点具有历史重要性。在任何对国家的尊敬是民族传统一部分的地方,在任何这种尊敬与最深层和最内在的民族文化与神话的源流交织在一起的地方,例如法国和德国,马克思学说的阶级内容就被淡化了。那里有很多勇敢的用语:但情况仍然是,不仅饶勒斯和范德韦尔德,伯恩斯坦、大卫和沃尔马,而且正统派和顽固派——考茨基和倍倍尔、盖德和德·培普——并不是真的仇视国家,也不认为没有可能和其他阶级交流,甚至在有限的方式内与他们合作。在波兰和俄国、亚洲和非洲则是另一种

情形，那里国家是一个外在的官僚体系，对工人和知识分子也没有什么感情上的控制。乔治·索列尔抓住了马克思理论里的这个要素并引为己用，但它仍然与饶勒斯普遍的、无所不包的、民主的、清醒的人道主义相去甚远。

马克思抓住这点不放。在《哥达纲领批判》里，他不仅攻击认为可能存在工人的"自由国家"[11]的观点——因为国家已经是太自由了，自由地推进资产阶级的利益；由于在本质上它是压迫的一种形式，在无阶级的社会里是没有用的——而且拒绝"兄弟国家"[12]这样的短语，因为国家不可能是兄弟，只有工人可以彼此是兄弟。任何关于终极原则和普遍道德的言谈都会惹怒他。这在著名的关于权利的论述——草率之人的又一个陷阱——里体现得最尖锐，该论述极大地鼓舞了列宁，"权利永远不会超越经济结构和文化发展所决定的范畴"，因此平等的权利——对压迫或侵蚀的抵制——在"狭隘的资产阶级权利"被抛到身后[13]时会变得不必要；只有在那个时候，阶级结构和战争将被克服，合作的、社会化的措施将确保每个个人的充分发展。

143 这种观点费了很大劲去证明残酷无情的政治行为的合理性，这些行为是与普通的、高尚的德国或法国或俄国的社会民主党人的普通道德原则相抵牾的。在"狭隘的资产阶级权利"的客观条件被消灭之前——而且谁能说出要用多长时间呢——也许不存在什么可以诉求的绝对标准，而只有阶级利益的标准；而且阶级利益是要由这个阶级本身或它的最杰出代表——政党，负责它的行动的战略家——来决定的。我强调马克思思想的这个

---

⑪ 《马恩文集》xix 27，《选集》xxiv 94。

⑫ 《马恩文集》xix 23—24，《选集》xxiv 89—90。

⑬ 《马恩文集》xix 21，《选集》xxiv 87。

方面，是因为正是这种把人从大多数值得尊敬的人类中分割开来，使其属于一个公开蔑视政治威望、强调对未来而不是对现在的忠诚的组织的可怕性质，使得第一国际尽管有很多内部冲突，有蒲鲁东分子和巴枯宁分子以及相对的缺乏效率和软弱，仍在欧洲的图景上抹上了有力的和有点骇人的一笔。

第一国际的成就不是很大。它带领一国的工人群体去帮助他国工人的罢工或暴动；它使得外国流亡者从一个国家转移到另一个国家；在追求社会福利和改革的不同国土上的工人之间有了比以前更多的合作。所有这些努力都是新颖的，也不是全无用处的。它也被与它很少有关的阴谋、动荡和骚乱联系在一起——当然也被认为导致了巴黎公社，同新雅各宾派和布朗基主义者相比，马克思的追随者们在巴黎公社中只扮演了一个小角色。但是，第一国际仅仅因为存在就造成了巨大的冲击，而且不仅仅是对工人。即使远在圣彼得堡的陀思妥耶夫斯基，也把它看作(特别是在巴黎公社之后)是一个强大的敌人，一个巨大的反教会系统，一个公开建立在过时的、可憎的启蒙哲学家们的原则——唯物主义和由无助的人类之手在尘世建立天国的可能性——之上的世界组织，一个真正基督教的危险的对手，与可憎的罗马天主教会一样危险、普遍和邪恶。

陀思妥耶夫斯基喊出了先前出现在俄国媒体上的一些情绪。1866 年的日内瓦会议、1868 年的布鲁塞尔会议和 1869 年的巴塞尔会议并没有被忽视。自由派的媒体带着紧张的客观性报道它们；右翼组织则带有更多的敌意。1871 年以后，书报检查制度不容许提及它们。国际成了警察眼里的妖魔。当西班牙 144 政府要求对第一国际采取国际行动时，俄国人——也只有他们——积极响应。1871 年一个无辜的英国商人在奥德萨被捕，他被怀疑是易容过的文人卡尔·马克思。不管怎样，这个组织在

俄国被看作是一种力量，而在别的地方，例如英国，却不是这样。因此，国际的确对俄国有巨大的影响。它在俄国革命的历史上也起了作用。国际中的马克思主义部被默默无闻的人所占据：乌丁在当时和以后倒是很出名；但是特鲁索夫、托曼诺夫斯卡娅、维克多·V.巴尔捷涅夫和E.G.巴尔捷涅夫——这些人早就被遗忘了，也许不完全是没有理由的。马克思自己在全体大会上代表俄国人，而受欢迎的英雄赫尔曼·洛帕丁——一个真正勇猛的革命家，他也是大会的成员——尽管与马克思交好，却最多是拉夫洛夫那样的马克思主义者，后者代表巴提尼奥尔区。第一国际又一次使俄国人摆脱了他们自己无法解脱的民族问题，并完全进入了世界性的运动；直到1914年，没有比俄国人更真诚的国际主义者的群体，也没有谁比他们更忠实于这个世界运动了，孟什维克和布尔什维克都是这样。就此而言，第一国际工人协会在创造一种具有决定性影响的传统中扮演了一个直接的和关键的角色，这种影响如果不是对社会环境的影响，至少也影响了造就俄国革命的人和观念。

的确，第一国际中的国别问题，主要的功能是作为一个马克思与对立思潮斗争的平台，偶尔在马克思看来展现了过分的独立性和派系性。如果不是拉萨尔恰巧在它成立的那年死去以及蒲鲁东随后不久死去的话，马克思可能会有更多的麻烦。即使不说这些，巴枯宁也证明了是一个难缠的家伙，蒲鲁东主义者和他的更为幼稚的追随者也可能显得碍手碍脚。导致国际分裂的争吵通常被归咎于马克思的权威和他不宽容的性格。这在我看来不是一个充分的解释，虽然这在最后的争斗和国际的终结中明显地起了作用。马克思从来没有试图建立一个为了短期目的的组织。他希望发动一场世界革命。因此，他也希望为它训练骨干成员。他相信一件事情，就像列宁在他之后也相信的那样，

即任何严肃的运动要想成功的话，就必须有一个清楚的和坚固 145 的理论基础；即如果思想没有条理，行动就没有效力；即尽管清楚的理论基础本身是不够的，它们却是必不可少的；即从十九世纪三十年代到六十年代各种共产主义俱乐部和小团体的缺乏成效，从蒲鲁东到布朗基的新巴贝夫主义者团体，到1848年以后的互助主义者，以及所有其他说出观点后随即瓦解的社会主义和激进团体，原因之一就是缺乏建立在关于人类历史和人类潜能的科学可靠的理论之上的哲学，没有这点任何运动都不会是严肃和持久的。即使是拉萨尔出色地建立起来的德国工人党，马克思也坚信它不会长久，因为它建立在拉萨尔——一个根本不是什么理论大师的人——建立的不稳固的思想基础上。因此为了正统派的要求，几乎可以牺牲一切，包括最终牺牲国际本身。没有运动的正确原则要比没有正确原则的运动好得多；因为在一个坚实的正确原则的基础上，一个新的运动可以建立起来，而一个建立在不成体系的权宜之计、机会主义、为达到短期目标而与敌人合作的思潮上的，或者更糟糕地建立在错误原则上的运动，就是建立在流沙上：它白白浪费人们的肉体和鲜血，而且它难以避免的缺陷削弱了胜利的决心。

马克思下定决心要么把国际建立在坚实的基础上，要么干脆就别建立。而且就此而言他的确成功了：他创建了一个有着清楚的和不可改变的教义的组织，它不仅激励了思想的一致或事实上的合作，而且，归功于有节制的但热情洋溢的语言——他时不时地是这种既具体又富有鼓动性的语言的大师——它可以在人们心里激发出信仰，激发出既是非理性的又是理性的东西。他而且只有他的确建立了世界范围的左翼大众政党的基础；而且由于某个原因可以用一种简单的、实际上常常是过于简单的语言表达出来：而且他提出了具体的程式，也即包含着对他们所

要领导的行动类型的具体暗示的程式，这种程式可以为宣传家和鼓动家所利用，他们不需要达到这个运动的奠基者或领袖们的思想高度就可以同样是有效的。而且，他把许多工会主义的生力军融人了这场运动，并保护他们远离知识分子和理论家的146 不屑，因而不仅给予了该运动成为协调的产业工人行动的更大可能性，而且也给予了它在挫折或政府镇压之后保持连续性的更大可能性，由理想主义的个人组成的运动很少可以做到后面这一点。他把核心的“机构”建立在宽容、超然而自由的英国，就在伦敦。而我们可以注意到，在那里由于乖异的命运发生了两起影响俄国历史的最重要事件——1864 年第一国际的诞生和 1903 年布尔什维克的诞生。

马克思是为战争而存在的人，他自己的军事精力赋予了他的组织和继承者们以革命的动力，这是他们从来没有完全丢失的。最重要的是把这个运动和有组织的阶级斗争联系起来。因此马克思对布朗基是相对宽容的，后者在理论上远远不是马克思的对手。最起码布朗基战斗过，而且战斗得很英勇，很聪明也很无情。同样地，在开始时他不赞成巴黎公社——他与它的建立没什么关系——但最后，在巴黎公社失败以后，他转而支持它。巴黎公社强调松散的联邦制和非中央集权化，以及对核心成员的自由选举；最后一点，经过一系列思想上的杂要般的变化，日后被认为代表了无产阶级专政的胚胎。但雅各宾派与无产阶级的动机没什么联系；布朗基分子在国际中也没起什么作用；公社中没有什么精神上或本质上的马克思主义者；它在社会立法方面也鲜有成就；马克思指责它不够强硬，不够暴力，以至于没能胁迫凡尔赛的势力与之妥协。但是它具有重要的本质：它是革命的，是集体主义的，是平等主义的，是反资产阶级的；它不惧怕流血牺牲。因此马克思大胆地把它加人了他的政党的神

话里。没有其他什么人欢迎它：欧洲舆论普遍地带着恐惧看待它；甚至是激进派，路易·布朗，马志尼，穆勒，都无法接受它的恐怖主义行为。马克思并不赞成它的策略，但是，像1848年倒在街垒中的工人一样，巴黎公社成员也是反资本主义战争中的殉难者和牺牲品。因此马克思坚定地宣称它是一个胜利，时间虽短却是历史上的创举，是将要继承这个世界的新兴工人阶级的年轻的但不断成长的、极具威胁的队伍的胜利。公社里满是反马克思主义的异端分子；但在它灭亡后马克思却接受了它留下的烂摊子。这一方面给国际带来了恐怖分子组织的恶名，但另一方面，也给它披上了伟大历史力量的高贵外衣，几乎是各个政府必须重视的一种欧洲的力量。这不是真实的情况。但是马克思的人格和战略天赋的力量制造了一种神话和幻象，这在对未来的塑造中起了决定性的作用。 147

原则已经被建立起来了。这场运动可以宣布它的圣徒和殉道者了：最严重的危险来自内部的反叛，来自异端或软弱。战争已经打响。巴枯宁威胁着要分裂他的政党；马克思则毫不犹豫地埋葬了它，寄希望于东山再起。德国马克思主义者保留着神圣的火种。在威廉·李卜克内西的领导下聚集在哥达的人没有形成世界性的运动，但是他们装备了战略和战术上的现实主义的定向仪，而且他们有了自己的圣经：这已远远超出了蒲鲁东或巴枯宁、布朗基或左翼宪章派留给他们的追随者的东西了。哥达的人们最终接受了拉萨尔分子的观点，他们的确保持着组织性，但理论修养很差：后者证明要比实用主义者想像的有更大的历史重要性。的确，贝克领导下的拉萨尔分子发展出一个强大的传统，并在很大的程度上影响了他们的马克思主义的同伴：因此他们对普鲁士国家的容忍，以及站在德国社会民主党的角度与政府某种程度上的实际合作，远不符合马克思的口味。1880

年盖德在法国创建了马克思主义的政党，尽管它一直顶多是法国众多社会主义运动中的一个分支，它却体现了马克思方法的全部正统思想，而且致力于群众发动。作为一种新兴政治运动的马克思主义在它的奠基者去世前就启动了，到恩格斯去世的时候已经是世界范围的了。

四

让我暂时回到马克思的意识形态方面的成就上来。他在有生之年成功做到的(他死后更为成功)，是把人类原子化的感觉，把人性丧失的感觉——众多的非人格化的制度、官僚体系、工厂、军队、政党既是它的原因也是它的表现——以及随之而来的日益增长的窒息的感觉，转化成尼采、卡莱尔和易卜生、梭罗和惠特曼、托尔斯泰、罗斯金和福楼拜以各自不同的方式做出的满含愤怒的诗一般的表达——他不是把这种对牛马般生活的恐惧148 转化成乌托邦式的梦想，像傅立叶或卡贝那样，也不是转化成自由主义的抗议，像托克维尔或穆勒那样，更不是转化成通过松散的合作体制来挽救人类自由的企图，像蒲鲁东或巴枯宁或克鲁泡特金的追随者们那样(这类方法他看作是注定失败的落后手段)，而是转化为人类发展中一个不可避免的阶段，它在人类脑力和精力的集中化和理性化上有自己强大的创造性的一面。对他而言资本主义既不是邪恶的罪行也不是非人格化的灾难：它是可以合理解释的，因此必然而且(既然历史是一个理性的、虽然不是完全自觉的过程)最终是有益的。像所有其他建立在阶级基础上的制度一样，它在自掘坟墓；因此聪明的历史学者可以从整个这一过程中得出一种末世论的确信，即新的制度将从旧制度的残骸中兴起，不可避免地在它们之后到来，摆脱了所有以

前人类成就的缺陷，没有任何死亡或衰朽的种子，注定永世长存。

这对于那些被1848年以前的自由主义口号欺骗的人来说是很难抗拒的，这些自由主义的口号只是建立在道德理想的基础上，而且由于1848年之前的革命的失败，在现实主义者眼中已经破产。所有国度上被欺骗的人们现在在寻找相反的东西：不是寻找无论多么高尚和感人的理想主义的雄辩，而是寻找不含水分的真理，现实主义的计划，像马基雅维里在他的时代提出的关于事实是什么的评判，以及可以被现实的人而不是天使做的事情。马克思关于历史的观点的苛刻性，对社会进程阴暗面的坚持，对需要长期的、乏味的、痛苦的劳动的坚持，他的反英雄论的现实主义，辛辣的、反讽的警句，刻意的和猛烈的反理想主义的语调，它们本身就是这个时期巨大的感情和智力炎症的受欢迎的解毒剂，尤其是在经历了十九世纪五十年代的长期反动之后，实际行动中的机会主义，无论多么温和，似乎在再次抬头的时候。

当第二国际在1889年建立的时候，曾试图保持同样的对基本事实的专注，以此来反对工团主义的以及法国机会主义者与联盟主义者中的无政府主义的狂热，反对无政府主义者和工团主义者及各种类型的原型修正主义，它们已经在起作用了，尤其在德国和英国。通常我们说第二国际和第一国际相比基本上是 149 平庸的，除了恩格斯对它的早期监护。它缺乏吸引力，而且很倚重出色组织起来的、获得议席的德国社会民主党。当然它聪明地和清楚地讨论所有热点问题；它是真诚的国际主义者的集体；德国人和法国人、俄国人和日本人在这里，也只有在这里，表现得像兄弟一样；它甚至同意采取统一的行动——一次大罢工，拒绝参加不可理喻的战争。但是当1914年来临时，它却不太光彩

地分裂成国别派系，每个部都爱国地支持各自政府的战争法案，并因此使社会民主党国际永远名誉扫地，导致各个国家重新缩回到它自己的特殊的社会主义形式里。

当然，这些有很多都是真的。但是，让我们也记住下面这些：

1. 国际由于包括了工会的真正代表，成了许多国家社会主义政党和劳动党的养母和护士。德国的政党没有它也许也可以前行；但是其他政党的许多最根本的观念要归功于它毫无疑问地灌输给它的成员的团结观念。

2. 它是惟一一个这样的国际组织，在其中反保守主义者和反教士者，那些相信无论是在个体化地组织起来的社会里还是在阶级地分化的社会里都无法获得社会公正的人，各种类型的平等主义者和激进派，找到了一个共同的家。

3. 它的国际主义，抛开所有对它不利的言论，是非常真诚的。它的领袖们知道，就像他们中的许多人现在知道的那样——在铁幕[14]那边甚至比在我们的世界里知道得更清楚——他们的追随者的国家认同感要比国际联合感强烈。情况是否会相反，实际中民族主义是否会被社会主义的国际主义击败——无论它是如何组织起来的，也无论它采取什么战略——这似乎值得怀疑。（我在下面继续讨论这点）

让我们记住1914年的形势。那时的维克多·阿德勒知道如果他宣布自己反对战争的话，奥地利的工人们是不会跟他走的，即使是像他的儿子弗里德里希想的那样，利用战争的爆发作为革命的机会也不行。德国社会民主党人谢德曼、穆勒、海尔芬德可以引用马克思的难以辩驳的反对沙皇帝国的话来指责俄国是

[14] 我必须提醒读者，本文写于1964年。

150

世界反动力量的聚集地，因此马克思为针对俄国的战争所做的辩护至少不是没有道理的——在他看来，要比针对拿破仑三世的战争有道理得多(毕竟马克思对后者没有明确地反对过)。那时法国社会主义者发现他们捍卫着共和国，共和国即使不是像他们希望的那样民主，也给人更多的关于这种理想的希望，而且面临工人的政治压力时具有伸缩性，总比德国铁血统治要好，后者尽管有伟大的工人政党——国际劳动者的骄傲——却丝毫没有屈服，很少有什么让步。他们会抵制(或试着这样做)这场所有法国人都不怀疑的反对所有欧洲最反动和最野蛮势力的纯粹的自卫战吗？如果经验丰富的马克思主义者像普列汉诺夫或维拉·查苏里奇都真诚地相信这点，盖德、饶勒斯、吉尔·哈尔蒂为什么就不能相信呢？这些领袖们要做什么呢？如果他们想要拯救自己的灵魂，就必须牺牲他们的身体，也即他们的政治运动本身。如果他们谴责或试图抵制战争，他们的命运很可能就是像支持 1863 年波兰起义的赫尔岑那样，赫尔岑的确因这样做获得了不朽的道德声誉，但失去了在俄国的影响，并且把他的对手都赶到沙皇主义那边去了。而且他没有领导什么运动，没有需要解决的令人头疼的实际问题。

第一国际的名声和影响部分地要归于这样一个事实，即在征兵制和可动员的爱国主义的年代里——那时国家力量主要是依靠民族感情而不是雇佣军和职业军队——他们勇敢地起来加以反对。但是西方劳工运动在成功地影响和融人国家政策时，反爱国主义倒是的确被削弱了，就像工团主义者和无政府主义者经常警告的那样。只有在社会主义者受迫害的地方[15]，反爱国主义才得以高涨。有一种观点认为，饶勒斯和考茨基，如果他

⑮ 俄国、波兰、巴尔干、亚洲及其他地区。

们当时选择这么做了，还有可能赶在可以挽回的时候，通过强调151 他们的反战决定来制止战争；就我所知没有哪个知名的历史学家准备为这个观点辩护。我不是说社会主义的政党做对了，但是列宁的怀疑和罗莎·卢森堡的抗议，在某种意义上只能来自那些没有站在大众运动的前沿并在他们各自国家的日常政治生活中起到有效作用的人——就像马克思主义者反对无政府主义者和工团主义者的那样。实际上，我应该再重复一下，我仍然认为第一国际的国际主义是非常真诚的：不是简单地作为一个抽象的教条，而是作为一个在这些人的实际行动中发挥着环境所容许的最大效力的信仰。当饶勒斯在1904年为了保持运动的统一性而向德国人"投降"的时候，当普列汉诺夫在日俄战争期间毫不掩饰地与日本社会主义者片山(Katayama)握手的时候，这些都不是空洞的姿态。事实上，最后证明民族主义要强过社会主义，当二者冲突时前者证明是胜利的——整个十九和二十世纪的一个显著而无法否认的特点——随之而来的推论，即日后的社会主义或共产主义，例如在非洲和亚洲的例子，只有在与民族主义并肩前进时才会成功——这点也许令人悲哀，也许受人赞颂，也许只是被客观地记录下来：但这不是国际本身可以负责或因此该被指责的一个事实。

在不妥协派和革命家的眼里，削弱了国际的东西既不是领导人性格上的软弱，也不是他们自己或他们追随者对享乐的追逐，更不是伯恩斯坦或费边社所证明的马克思的错误。伯恩斯坦和其他人的确令人信服地指出，无论绝对还是相对地看，工人的工资都没有像马克思的理论所说的那样下降，相反倒是提高了；土地的占有，即使伯恩斯坦夸大了这个过程，也没有逐渐集中在少数有权人的手里，其集中程度也没有接近理论所宣称的那样；工人通过和平的手段，要比通过与国家寸步不让的战争获

得更多的好处；低层资产阶级和熟练工人的上层之间的差距逐渐消失；一般而言，恩格斯自己也指出过，既然俾斯麦的立法被取消了，工人通过对立法体系施压，可以比同它做斗争得到更多的东西。所有这些，和所有旨在得出同样的“修正主义”结论的论点一起，实际上为英国的费边社成员，以及部分地为俄国的 152 “经济学家们”所强调过。但这不是驯服德国社会主义者的主要因素。也没有必要把原因归于值得怀疑的权宜说法，例如民族性格。减弱了德国社会民主党战斗性的恰恰是它的成功。马克思曾支持过政治行动；支持民众运动而不是狂热的阴谋家的政治密谋式的派系行动，不是布朗基式的把民众陷人水深火热之中，不是工团主义者和无政府主义者式的对所有政治参与的拒绝。“导师”本人——弗里德里希·恩格斯——在十九世纪九十年代写就的一篇文章里不是有下面一段著名的论述吗？

> 1848 年的方法已经过时了……实行突然袭击的时代，由自觉的少数人带领着不自觉的群众实现革命的时代，已经过去了。凡是要把社会组织完全加以改造的地方，群众自己就一定要参加进去，自己就一定要弄明白这为的是什么，他们为争取什么而去流血牺牲。近五十年来的历史，已经教会我们认识这一点。[16]

“已经过去了……”——这是对谁而言的？恩格斯并没有指明是西方；如果普列汉诺夫和俄国的马克思主义者认为列宁把盲目的人引向这一特定方向是异端的话，也很难对他们进行指

[16] 选自恩格斯 1895 年为马克思的新版《1848 年至 1850 年的法兰西阶级斗争》所写的导言：《马恩文集》xxii 513，523；《选集》xxvii 510，520。

责：因此这种说法，无论被看作是确定的描述还是尝试性的提法（这二者有原则区别，黑格尔—马克思学说没有意识到这一点），在法官席上要比在听众席上得到更多的赞誉。

德国社会民主党执行了这个纲领；但是发现它过于简单，以至于无法与党的非暴力的、坚定的民主传统契合。通过利用议会手段去获取权力，通过从十九世纪九十年代到二十世纪初利用不断的选举增加它在国民议会中的议席，它不可避免地与德国国家的一般政治生活形成鲜明对比，尤其是和其他政党相比。这不仅仅是一个社会安全或教育政策的问题。它的非凡成就——不论是好是坏——就是在一个世界内部创造了另一个世界，在中产阶级制度框架内建立了一个独立的、几乎是自足的社会。德国社会民主党的成员主要生活在他们自己牢固地建立起来的、自给自足的福利组织里，有自己的学校和教育以及体育组织；他们参与自己的讲演、野餐和音乐会，而且被供给着一个体面的德国人所需要的一切。这必然导致一定程度上的舒适和安逸；这就是权力的实施以及责任感的代价。正因为德国是法治国家——一个真正守法的社会——尽管它有许多缺点，却使得他们变得平和、乐观，而且相信渐进的方法。在其中他们发现自己（虽然并不理解）是一个发展着的社会的日益成熟的栋梁；因此，伯恩斯坦说（而且考茨基也相信这点，虽然他不承认），如果事情像这样继续发展的话，在可预见的时期里可能出现向社会主义的和平过渡，这并不是完全没有道理的。

153

马克思的确同意革命无需一定是暴力的；在一个高度工业化了的社会里，政权的夺取可以在没有恐怖和暴行的情况下发生；"无产阶级专政"的确切含义，在十九世纪五十年代早期之后，在昙花一现的德国"共产主义联盟"的美梦和希望破灭之后，在那些它似乎不太可能被实现的环境里从来就没有得到过清楚

的阐释。马克思无论是在他的《哥达纲领批判》还是在之后的什么重要场合,毕竟都没有把巴黎公社描述成体现了任何这类专政;这是列宁对恩格斯的曲解。马克思可能强烈攻击的不是社会民主党人对专政的兴味索然,而是缓慢的资产阶级化的观点,是工人阶级随着他们缓慢增长的财富和政治力量,逐渐获取资产阶级生活的所有属性和享受的观点。无论马克思还想要什么,他都要求激进的转变:他像他的对手赫尔岑一样焦急,恨不得通过一次大清洗就了结下流的资产阶级的价值世界。这就是他把革命说成是必需的催化剂的含义:一个社会必须通过革命来洗清自身早期的、低级阶段的污秽,洗清穿越(在他看来)资本主义的兴起必然带来的污泥和鲜血时沾染的污秽。这种末日审判式的观点,在考茨基和他的党徒的一贯的、理想主义的和不那么革命的著作里全无踪迹,在沃尔马或大卫温和的要求里也是如此,饶勒斯和维维亚尼,或范德韦尔德和倍倍尔,约翰·伯恩斯 154 和丹尼尔·德·利昂也一样,更不要说是塞缪尔·冈珀斯[17]和那个时期普通的美国劳工领袖了,后者天生具备工团主义的和反政治的观念。

但如果这就是马克思真实的目的,它就并非注定要在马克思当作革命的剧院的工业化国家里实现。这里一个致命的两难命题开始显露狰狞头角:如果只有在效率不断增长的生产力扩张的基础上才可以建立理性的社会主义体系的话,就像每个社会民主党人理由十足地不断强调的那样,该体系的建立既不需要革命,也不必要源自革命;这不是革命力量繁荣的气候条件。

---

⑰ 冈珀斯(1850—1924),生于英国,1886—1924年(1895年除外)任美国劳工联合会会长,为工会成员争取到了更高的工资、更短的工作时间和更大的自由。——译注

马克思相信阶级斗争在工业社会里有可能达到最激烈的程度，因为正是在那里，相互斗争的经济阶级真正地面对面，而在发展程度差一些的国家里它们不会这样。他坚持认为，在垄断和生产、交换、分配方式的集中日益发展的情况下最终会发生大爆炸，在这种形势下越来越少的资本家控制着越来越广大的帝国，他们的数目由于不断的自相残杀而减少，直到被他们无意地但不可避免地锻造出的具有严格的社会和技术效率与统一性的无产阶级不费吹灰之力地铲除并取而代之。我们都知道这并没有发生。集中和垄断迅速地增长，但是无论带来了什么社会恶果，它们都没有逐渐把无产阶级异化为高度纪律化的革命力量。由于两个国际都建立在这些假设上，它们其实是建立在失算上的。这个错误的本质与我们时代最令人困惑的和最重要的问题有关。

五

> ……劳动者在经济上受劳动资料即生活资源的垄断者的支配，是一切形式的奴役、社会贫困、精神屈辱和政治依附的基础；因而工人阶级的经济解放是一项伟大的目标，一切政治运动都应该作为手段服从于这一目标……[13]

155 1864年11月出版的国际工人协会的临时章程这样写道。1891年统一的德国社会民主党谈到了“一支前所未有的失业工人大军，剥削者和被剥削者之间前所未有的尖锐冲突”，以及“生

[13] 《选集》xx 14，《马恩文集》xvi 14。

活不安全感的增加,不幸、压迫、奴役、贬抑和剥削的增长”。[19] 如果这些理论的目标是工业国家,那么这代表了学说对现实的真正胜利。即使在1891年的德国,认为贫困、奴役、不安全以及诸如此类情形实际上在增长,也是有些荒谬的。没有一个标准,参照它可以看出德国工人经济上或政治上要比1864年糟糕;而且在这个世纪最后十年里,社会组织、财富和安全的增长都是很大的。如果说有什么“降低”的话,只能归咎于党自身日益增长的官僚体系的本质,归咎于工业社会所有阶层的普遍本质,而不能归咎于压迫者阶层的特殊行为。像巴枯宁预见的那样,所有事实都指出了西方伟大工业国家中紧张状态的缓和而不是增强。德国社会民主党的制度迅速融入了德国国家体系,它在经济方面以及社会方面变成了其他地方工人阶级艳羡的对象,而且成了很少受到那些不妥协的正统社会主义者批判的典范,例如普列汉诺夫、列宁、罗莎·卢森堡、盖德,也没有自由主义的那些缺点。英国1867年的改革法案似乎把英国工会领导人的精力从国际舞台上转到了自我改善上,只有他们勉强与臭名昭著的1871年议会合作后这个过程才得以加速。正是六十年代晚期的工会立法(大约在1867—1875年),以及随后的社会立法,导致了费边社的纲领在劳工领袖看起来比马克思的似乎更有道理,也比下述这些因素——常常受到失望的激进分子的指责——显得更合理,例如英国民族性格中某些深层的非革命的因素,或者工人的狭隘岛民性,或者他们传统的忠诚,或者非国教教徒的力量。

---

[19] 摘自《埃尔富特纲领》,即《德国社会民主党1891年埃尔富特代表大会决议纲领》('Programm der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands beschlossen auf dem Parteitag zu Erfurt 1891'):第4页,选自《德国社会民主党会议记录》(柏林,1891)。

在某种意义上，至少在这些国家里和在那个时期里，是马克156思主义而不是资本主义扮演了自己的掘墓人。西方工人的政治组织越是有效，他们就可以从国家那里得到越多的让步，就越来越被拖人和平改革的道路，他们也就越来越不可避免地感到与那些制度的一致性，这些制度被证明不像马克思所预言的，是受到历史诅咒的应该抵制的反动者的石墙，不论这种抵制是多么盲目、无用和自杀性的，而是灵活得多的可以做出让步的实体。抵抗加强了武装政党的纪律性和理论狂热，和平演变则软化了它们。在法国，米勒兰接受资产阶级委任的政府官职，因而受到了国际的猛烈谴责；但是，这也说明了有一种这样的形势：资产阶级政党随时准备以这种方式收买它的反对者，不仅迎合他们的自满感，而且提出了站在对立面的工人阶级力量日益增长的具体证据。

我不讨论二十世纪：但是对于马克思的预见的最好描述包含在那位诚实而睿智的已故思想家约翰·斯特雷奇的分析里，他在差不多是他最后的著作里[20]，批判性地对待马克思的基本假设，即资本家之间的国际竞争使得他们在客观上必然把工资压低到工人维持生存的最低水平。这证明是不对的：已经做出让步了；在马克思的预见里永不会让步的财阀和士兵们，却是梅纳德·凯恩斯的听话的学生，并且成功地避免了马克思认为的迫在眉睫的最终危机。他自己的工资铁律与拉萨尔的不同，但至少有一点相同，即认为资本家被客观力量驱使着要从劳动中榨取最大的剩余价值，这被证明是错误的。马克思明显悲观地过高估计了这个军事—工业复合体的不灵活和愚钝，也许还有它的力量，布克哈特和赖特·米尔斯从相反的政治观点出发，也警告

---

[20] 《当代资本主义》(伦敦和纽约，1956)，第5章。

过我们要当心这个复合体。对工会的让步，劳合·乔治在英国和富兰克林·罗斯福在美国推行的激进社会立法，斯堪的纳维亚国家的进步社会政策和作为福利国家的英国，凯恩斯和后凯恩斯的经济政策，所有这些在我讨论的1914年之前的时代里，都不可能在任何马克思主义者的学说里存在。苏联有很多失误，这要归咎于对领袖的盲目追随，不是像通常认为的那样，要归咎于纯粹的权术阴谋或冷酷的机会主义，而是要归咎于对世界形势中经济方面的过于拘泥的马克思式分析，其后果就是在二十世纪三十年代对德国、四十年代对欧洲以及对亚非广大地区的错误估计。也许可以争辩说，如果马克思主义不曾存在并且没有变为政党观念的基础，资产阶级民主派也许不会像他们做的那样，同时出于斥力和引力而如此有想像力和有效地反应。如果是这样的，那将是辩证法的一个出人意料的逆转，借此马克思主义产生了它自己的抗体——历史社会学的一个有趣的话题。

157

众所周知，马克思策略的真正胜利，不是发生在高度工业化的社会里，而是发生在它们的极端对立面，那些经济落后而且受发达工业国家剥削的地方——俄国，西班牙，中国，亚洲其他地区，非洲和古巴。这些都没有超出巴枯宁所说的(马克思在思想上对他极为不屑)；巴枯宁认为，他和马克思都相信的那种革命——它将彻底摧毁整个体系并建立一个新世界——只有真正异化了的、走投无路的人才可以实现，他们没有被利益派系有机地结合在一起，对于他们将要摧毁的世界也没有什么留恋之情。因此，他认为马克思关于有秩序的政党的概念本身注定在精神上是资产阶级的；因为被组织进一个在正确思想领导下的(巴枯宁所谓的"腐儒政治")严格的、有效率的政党的那些稳健的、严肃的、有头脑的工人，他们有家庭和固定的职业，在他们动手摧毁一个社会前当然要三思而行，毕竟这个社会曾使他们有可能

达到现有的教育、组织和财产水平，最主要的是现有的体面，单是后者就可以使他们在政治上仍然有影响力。他因此总结道，惟一有效的革命者是这样一些人，他们由于各种原因和现存社会没有利益关系，他们在其中从来没有赌注，也从来没有被剥夺过赌注，从他们的沿着现有轨迹发展的社会中，他们一无所获，因此即使是最极端的动乱，他们也一无所失。因此，欠发达和落后的社会，要比按等级制组织起来的工业社会有更好的革命预期；被压迫的、无组织的、落后的和无知的农民，无论他们在哪里——俄国，巴尔干，意大利，西班牙——对国家或资产阶级或工业发展的确一无所求——他们是厄运缠身的阶级，也是罪犯、违法分子和肆无忌惮的盗匪，陷入到越来越深的贫困中，而且与无产阶级非常近似，后者像马克思所说的那样失去的只是锁链——这个描述也许过于依赖十九世纪三四十年代的情况了——他们还不如六七十年代的工人。

历史在某种程度上证明了这一点。第二国际采取的是马克思在十九世纪四五十年代的学说，也许是半心半意地，也没有任何加以完善的意图，面马克思本人为了支持更为渐进的方法，不久以后就悄悄地收回了这些理论。但正是这种较早的学说，这种半布朗基式的革命策略，最终证明是有效的，当然实际上不是在西方，而是在欠发达的社会里，如俄国和亚洲，而 1847 年到 1850 年之间的马克思恐怕根本不会想到它们。有这样一种学说——它被宣讲给了 1849 年莱因兰的革命者以及其后的共产主义小团体——认为，在经济上属于前工业状态的社会里，想要发动无产阶级革命的人首先必须与资产阶级合作，以推翻经济落后的、反动的、半封建的政权，而且要容许，实际上还要积极合作以促成资产阶级民主共和国的诞生，只有在这样的共和国里工人阶级的组织才能相对自由地成长。下一步——在资产阶级

民主形成以后——是要无情地鞭策昔日的盟友直到它们被送上断头台。这是一种逐渐扩展的特洛伊木马的策略——在自由—民主的巢穴里孵出无产阶级的布谷鸟的策略。只要无产阶级在数量和力量上还过于软弱以至于无法夺取政权并进行统治，它惟一需要的就是它可以在其中安稳地发展成熟的条件，也即一个宽容的资产阶级共和国，在其中它受到滋养，走向健康与强壮。这种情况将一直继续到无产阶级实际上占人口大多数的时候，那时它可以按照形势的要求夺取政权，使用或不使用暴力。有充足的理由认为埃尔富特纲领根本忽略了这一点，因为按照恩格斯所说的，没有人会看不到1891年的德国和1849年的德国的区别。除了强硬的革命措辞外，在这份文件里根本没有关于无产阶级专政、非法手段或对国家本身的摈弃的任何说法。到那时为止马克思主义的全部战略所指向的阶级间尖锐冲突的 159 前景，已经变得比温和派人士如考茨基更不用说恩格斯所能设想的还要微弱了。

但是在俄国一种非常不同的形势占了上风，这种情况非常接近马克思最为熟悉的德国的情况。那里的政权使得某种形式的革命在客观上是可能的。无产阶级无足轻重：中产阶级起的作用要比马克思主义的历史学家容许的多得多。实际权利的拥有者——一边是中产阶级，相对的另一边是贵族和沙皇官僚体系——之间的政治紧张稳步地增长，迟早会形成公开冲突。在俄罗斯帝国里，统治阶级——地主和官僚阶级——的确如马克思错误地认为西方的资本家必然会做的那样行动着：如同被自己的体系束缚的人们那样，他们即使在某个时刻看到了这个体系在走向可怕的灾难，也没有办法，甚至无法开始认真地去尝试把自己从他们的命运中解救出来。

在这种形势下对于掌权的人来说，让步似乎会导致与盲目

的固执一样致命的革命，因为固执——谁知道呢——也许仍然可以设法阻止可怕的潮流，至少暂时可以。保皇派的理想主义者，列昂季耶夫和波布多诺斯采夫，实际上就是这样说的。与西方相比，这里的确存在一种形势，在其中规模较小但不断增长的无产阶级，以及比他们多得多的广大迟钝的农民的无知和不幸，使得谈论坚定的社会主义者中的知识精英是有意义的，这样一个精英引导着散乱的民众，如果不是无产阶级至少也是“无衣无食”的人，走向多数人的革命。在这里有一个盲目的反动政府，为了反对它可以毫不费力地动员起自由派以及劳动阶级和农民团体，在其中经深思熟虑后与资产阶级的有策略的联合，似乎是理性的和现实的步骤。俄国资产阶级本身，如果比许多人想像的要强大一些的话，也根本说不上是有力量的；所有的党派都统一在对政府共同的恐惧和厌恶里；这样假设并不荒谬，即无产阶级如果被正确地组织起来，在战斗打响的时候就可以使自己成为自由民主派的难以对付但又不可或缺的盟友，帮助他们取得权力以便在第二次革命中把他们赶下台，第二次革命也必然是 160 最后一次。这也许就是为什么普列汉诺夫要扣下马克思写给俄国民粹派的令人头疼的书信[24]，在这些信里，无论多么勉强，马克思容许了走向社会主义的非社会民主道路存在的可能性。因为这就必然推翻马克思对自由主义口号的无情否认，例如“自由”、“道德再生”、“利他主义”、“人类团结”这样的词语；在西方，这些陈词滥调可能显得毫无意义甚至是令人作呕的虚伪；但是巴尔干的社会主义者，例如在1893年，却坚持把这些词汇写进他们的纲领，因为他们还没准备好用别的词汇为社会主义服务；

[24] 例如，马克思1877年12月致《祖国纪事》编辑部（未发）；马克思1879年4月致丹尼尔森；马克思1881年3月8日致查苏里奇，等等。

而且那些在比利时真实的东西在俄国要更为真实，在那里这些词语仍然表达了一个完全压迫性体制下的真诚的人类要求，而且在坚定的革命者口里也并不虚假。

在一个欠发达的地区，它周围是快速增长的世界，统治它的人不愿意或无力足够迅速地调整自己以应对威胁到其国家的民族整体性的危险，或在不同程度上威胁到它的经济利益的危险——一种由潜在掠食性的、高速发展的邻国带来的危险——革命，像世界上任何可以预见的事情一样，是不可避免的。它什么时候发生、怎样发生，是另一回事。这就是十九世纪日本和俄国的形势，是十九世纪晚期和二十世纪早期土耳其帝国和中国、西班牙和葡萄牙以及巴尔干诸国的形势，也是今天非洲和拉丁美洲的形势。考虑到这些力量的模式，由于对革命的期望很高，感到绝望的中产阶级必然要成为革命者，无论它起到什么作用。马克思在 1848—1851 年之间开的药方，就是适用于这种“危急时刻”的。实际上列宁在 1917 年采取的也就是这个模式。人人都知道列宁偏离普列汉诺夫和考茨基完美无缺地阐释的严格的正统道路有多远，但这不是我要说的。我要说的是，1917 年俄国的形势，以及在其他相应时刻其他欠发达国家里的形势，使得 1848—1851 年之间马克思主义者的策略更为适合；而相比之下，十九世纪晚期（或其他任何时间里）工业国家的形势，则使得从马克思本人对马克思主义的修正中得出的后期马克思主义的公式和策略不那么适合。早期的公式应用到了落后的俄国；后 161 期的公式既没有应用于十九世纪七十年代的欧洲，在随后的半个世纪里也没有这么做。马克思的门徒拒绝看到这一点，或至少拒绝阐明这一点的事实，让人回想起尖刻的伊格纳斯·奥尔在提到伯恩斯坦对马克思主义的批评时的一句名言：“他并不这样说；而只是这样做。”

六

如果第二国际令人伤感的终结想得到公正评价的话，还有另外一个上文简要提及的[22]不可忽略的因素：这就是民族主义。所有原创性理论的作者都倾向于夸张。也许没有这种夸张，就不可能冲破一个特定时代的正统和主流观点。大多数著名的思想家都是这样做的，马克思也不例外。没有人会真的否认他的伟大的圣西门式的真知灼见的创造性和批判的重要性——他，而不是别人，使我们意识到社会化的生产与私人化的分配机制不相称；他比别人更早地预见到了大工业的兴起。不仅如此，他具体地说出了圣西门的洞见，即人通过技术革新，改变了他们自己和他们的生活，以及他们的社会和政治组织。他很清楚地说明了人类过去的创造在束缚他们自己日后的进步中扮演的角色，即这些生产力的"枷锁"扮演的角色，它们是由人创造的制度或信仰体系或行为方式组成的，却使得后代的人们误以为它们是客观有效和永恒的；一种只有通过"有什么用？"的追问才可以驱散的错觉——是什么样的团体或阶级，其权力或生存，无论他们意识到与否，因这些制度而得到加强？（如果他们保持自己的神圣地位还会得到更多。）马克思而不是其他人强调社会组织的重要性，不是作为一个永恒的、在社会层面上有用的武器，而是作为不可避免地由工业化进程本身导致的某种东西。同样也是他使我们习惯于——有人也许会说习惯于我们的命运——为了做出各种社会蛋饼要勇于打碎鸡蛋，且不管它多么神圣；习惯于暴力和杀戮，这点使许多人退缩了，但是马克思不仅把这看成是

[22] 见150页。（此系原文页码，见中译本边码。——中文版编者）

不可避免的,有时还看成几乎是要积极去争取的。马克思关于 162 思想和行为关系的特殊学说,关于词语和它们的真实含义与社会角色的学说——词语一会儿被这个,一会儿被那个阶级和它们的代表所使用——所有这些都是塑造性的观点,它们,无论如何已经改变了我们的世界。第二国际吸收了这些观点,而且在某种程度上改变了这些观点,但从没有完全失去它们。没有倍倍尔、考茨基和普列汉诺夫,没有对正统学说的强调和对异端的排斥,无论是列宁还是老殖民主义垂死挣扎时采取的形式,都不会以他们的样子出现。纯粹的和未加稀释的马克思主义传统,从来没有消亡;但是为了它从其观点的激烈性、思想的连贯性和对革命统一性与革命组织的追求中赢得的一切,它付出的代价——非常巨大——就是对社会现实的视而不见。我已经提及了它对于聪明的资本主义的弹性和社会创新性的低估,对国家自身可以显示的——无论是因为社会进步,例如在斯堪的纳维亚国家或英语国家,还是因为压力和战争,例如在大战前的德国和意大利——进取心的低估。

我要重新谈谈在我看来最有力的因素:民族主义。它甚至比为了安全而放弃个人和群体的自由的选择还有力,甚至比历史感情或传统与惯性的力量还有力,后者被马克思主义教条家们系统地低估了或消解了。民族主义逐渐产生了巨大的影响力,尽管在过去的一百年里所有国际联合的力量都在起作用。这里不是审视它的根源的地方。也许回想起一件众所周知的事情就足够了——无论在十八世纪末期和十九世纪早期的德国出现了什么样的自由国际主义的萌芽,它们在1815年反拿破仑的民族主义热浪中都枯萎了。1848年的革命在它的帮助下被破坏了。如果没有奥匈帝国内部沙文主义的冲突,没有1870年法国的受伤害的民族主义(即使在1871年的巴黎公社里它也有很

大分量),没有1864年到1914年之间民族利益和资本家利益在帝国主义中的联盟,没有1919年把俄国民族整合的事业与革命163 等同起来,我们世界的历史肯定是大不一样的。

欧洲工人阶级组织的历史不能与拉萨尔创建的政党的好运分开,不能与这个马克思正确地怀疑他滑向"民族精神"以及非常类似德国浪漫民族主义的某种东西的人赋予它的形式分开。借着他们的经济和社会进步的程度,工人们被拖入了这种潮流,而且几乎不可能指望他们成功地逆流而动。当1914年打破了第二国际的表面一致时,列宁和罗莎·卢森堡都大吃一惊。但至少部分地是因为,在俄罗斯帝国工人们处于相对的前工业化阶段,与西方社会的其余部分及其民族主义是隔绝的,因此即使俄国的工厂工人中有某种程度的民族主义,也相对要弱得多。在它更强大的地方——例如在波兰——它在反对俄国人、奥地利人和德国人时也同样是无力的:就算有些力量的话,它也是和奥地利人的恐俄情绪联系在一起的。我们知道,列宁、罗莎·卢森堡和马尔托夫就他们个人而言是没有这种感情的。对列宁而言,对托洛茨基也是一样(尽管这么对比可能不对),俄国革命的重要性更多地在于这是对敌人战线中最薄弱的一环发起的攻击——世界范围的革命的开始——而不在于它是在俄国发生的。一国之内的社会主义并不是什么独创;列宁也不是俄国民族主义者,就像斯大林不是格鲁吉亚民族主义者一样,或者像马尔托夫不是初期的犹太民族主义的支持者一样——马尔托夫对它的各种形式进行了凶猛的攻击。但是到那时为止历史的教训在我看来就是,社会革命在这样的情况下是最成功的:社会和民族敌人可以被确定,政治权利和人权的被剥夺、贫穷和不公正与某种程度的民族耻辱同时发生:在那里这些邪恶可以被归咎于外国剥削者以及国内的暴君们。也许这个事实,即马克思主义

的运动似乎在英国和"白人联邦"里、在斯堪的纳维亚国家和北美最为孱弱,并不是和这样一些历史因素不相干的,它们在这些难以入侵的国家里阻止了日积月累的社会不公正和受到伤害的民族主义者的怒火的同时发生:一种似乎必然导致革命性变革的混合。

因此可以认为,是俄国新雅各宾派的特卡契夫(恩格斯在1875年曾强烈地谴责过他)提出了一个行动纲领;列宁,无论他 164 意识到与否,在1917年完善了它;尽管半马克思主义的、渐进主义的和民主派拉夫洛夫的计划——恩格斯曾颇为关切——证明在俄国是行不通的,但它们在西欧确实被证明可行,并缓和了武装的马克思主义,把它转入了相对温和和半费边主义的轨道。如果这些是历史的辩证变化,它们不太可能是马克思期望的。没有人比他更经常地或以更深的洞察力谈论人类行为的不可逆料的后果;但是一个人仍然可以琢磨除了对于使用暴力的信念,马克思从这样一个事实中会得出什么,这个事实就是,他的学说注定要通过不可避免地由某些社会中,至少到那时为止是欠发达社会中,残存的不成熟和野蛮的东西所决定的方法和形式进入这些社会里,而他自己的观点却是把自由社会看做是人类文明的最好产物——最先进的生产技术的最大可能性的发展顶点,这是由自由的和无阶级的人类通过对环境的理性控制而锻造的。在俄国、中国和巴尔干国家,取得胜利的是1848年到1850年的原则,在这些地方没有马克思主义意义上的大众,社会主义的领袖们没有广泛的社会和政治责任,在他们的肩头上不担负着什么;在这些地方社会主义政党可以自己行动,它们主要是由知识分子组成的。

我想表明(无论是多么尝试性的),这至少在俄国是成立的,因为与现实隔绝的被囚禁的人,能够更无畏地去信仰;他们的思

想要狭窄些,也更清楚和更集中,他们的信仰更真诚。这就是布朗基的信仰方式;这就是葛兰西的信仰方式;这就是十九世纪四十和五十年代德国革命者的观点,也是九十年代俄国革命社会主义者的观点。这个时候在德国和法国,在奥匈帝国和不列颠,在比利时和荷兰,的确存在大众,但是这些地方也有民族主义和受尊敬的宗教组织,有逐渐增长的财富和经济安全的希望,以及自然而然的对渐进方法的信仰。阶级之间的隔墙变得比理论所认为的要薄了,而且领袖们感到应该对大规模的、精心构建的、温和的、社会民主的或可尊敬的劳动政党成千上万成员的日常生活负责。在这里与资产阶级没有合作,不要改良主义和渐进主义的学说——工人要么仅凭借自己的力量获胜,要么失165败——不再是可行的了;在欠发达国家里,由于明显的原因,更是如此。且不论马克思主义者在十九世纪八十年代所做的分析的极大相对性,在这个时期里出现了自由贸易和社会流动性的下降,保护主义的抬头,官僚国家的控制和军事帝国主义的加强,以及权力精英的联姻,包括工会和民族主义者的团体——换句话说,且不论马克思以高度的技巧和深刻的见地分析和预言过的集权主义的增长——这些其他的因素被证明是势均力敌的。劳动者的领袖们,甚至马克思主义者,被拖入了和平的竞技场,也许与他们的意愿相反且不为他们察觉,在其中不同利益获得调整而不是走向冲突,而且妥协的观点、多元论、与其他阶级不完善的但可容忍的暂时妥协,或多或少地被认为是理所当然的。因此这样的信念,即人类的一个群体——无产阶级——是整个未来人类的代表,是历史选择的工具,违背它的真实意愿(它的领袖解释的意愿)是反人类的——对人类精神犯下的罪行——被削弱了,而且马克思主义本身倾向于被简化为一种粗糙的唯物实证主义,一种纯粹的关于历史的理论,它不声称提供

终极价值,因此可以被连接在——被焊接在——其他道德体系上:新康德主义,基督教,平等主义或民族主义。第二国际就是这样消亡的——慢慢地和凄凉地,没有什么标志,即使饶勒斯的被暗杀有时被看成是一个确切的标志。

但是和其他任何渊源相比,一些最令人痛苦的问题的最强烈表达要归因于这受人蔑视的逝去的第二国际,这些问题在今天比以往更加令人痛苦,例如这样的问题:自由和集权化权威的关系,无论我们公开宣称的理论信仰是什么,后者都是工业主义本身强加给我们的(即使把它称为辩证的也没有使这个关系变得更清楚或更可以被容忍);民族相对于国际力量的生命力;工会与社会主义政党的关系;在压迫性政权下采取阴谋方法的后果;在反帝国主义斗争的过程中诞生的新民族主义(和种族主义),与在集权化指导下、为全人类的利益而对欠发达地区的资源进行最佳利用的观点的冲突;纯粹经济因素相对于引发战争和革命的民族或帝国主义情结(它们本身不是直接由经济形式 166 造成的)所起的作用;通过"工业行动"来防止战争的可能性——大罢工和其他由工人组织发动的干涉——更不用说大量的有关社会立法、移民政策、刑法改革、妇女权利的问题,和这些问题有关的冗长的各种会议和它们冗长的发言,在巴黎,在布鲁塞尔,在伦敦,在阿姆斯特丹,在斯图加特,在哥本哈根,在巴塞尔,充斥于1889年到1914年间。

且不论马克思主义自1918年以来的所有巨大变化,事实是,在我们的世界里这些古老问题在今天远远没有过时。这是因为我们落后于时代吗?因为我们本身是一个巨大的、异常的年代错误的产物,是最后的史前人类,我们的最终消失将标志着新世界的诞生吗?或者也许是因为,我忍不住要这样想,马克思像许多天才的先哲一样,极度地夸大而且过分强调了历史的相

对性和所有社会问题的暂时性——不仅是在时间和变化的过程面前，还相对于人类通过发现一个单一的最终理性解决方案面一劳永逸地解决所有问题的能力；因此我们的问题将被送进古董博物馆里（用恩格斯的话来说），巨大的革命转型的行动，如果不是今天就是明天，将为这场巨大而可怕的争论永远画上句号，而且人类历史将最终开始。由于许多马克思的具体预言还没有实现，我相信，也许这个伟大的包罗万象的观念，将证明只不过 167 是虚妄的。

浪漫主义革命：现代思想史的一场危机

一

我的研究对象是西方政治思想史中的一个转折点，而且实际上更广泛地说，也是欧洲人的思想和行为历史中的一个转折点。关于转折点，我说的是观念的一种转变。这是和那种当一个发现，甚至是极其重要的发现，解决了甚至是最为核心和麻烦的问题时发生的变化不同的东西。某个问题的解决方案是依据该问题而得到的，并不必然地改变该问题得以提出时所依据的范畴和概念；如果它赋予了这些范畴什么的话，那只是更多的权威性和活力。牛顿的发现并没有改变开普勒和伽利略物理学的基础。凯恩斯的经济学观点和方法也没有打断由亚当·斯密和李嘉图所创造的研究课题的连续性。关于转折点，我说的是某种不同的东西：整个概念框架的剧烈变化，在该框架中一些问题得以提出；从新观点、新词汇、新关系的角度看，那些老问题显得微不足道、过时以及有时显得不明智，以至于以前的那些折磨人的问题和疑问像是古怪的思想方式，或者是属于一个已经消逝了的世界的混乱。

在西方政治思想史中，至少发生了（在我看来似乎是）三次这种类型的转折。第一个转折点通常被定位在亚里士多德死后

到斯多葛学派兴起之间的短暂而神秘的时期，那时在不足二十年的时间里，雅典占统治地位的哲学学派不再认为个人只有在社会生活的环境里才是聪慧的，停止讨论那些曾支配着柏拉图学派和吕克昂学园的、与公共及政治生活相关的问题，就好像这168 些问题不再处于核心，甚至不再有意义，并且突然从内在经验和个人救赎的角度纯粹地把人作为孤立的实体讨论起来，而蕴涵在人类天性里的道德甚至进一步把他们孤立起来。对所有价值的大规模重新评判——从公共的到私人的，从外在的到内在的，从政治的到伦理的，从城邦的到个人的，从社会秩序到反政治的无政府主义，以及观念和语言中相应的变化，几乎不可能发生在思想史家所划定的、亚历山大大帝死后仅仅十五年或二十年的时间里。我们不知道，也许永远不会知道，在此前的一百年里，存在着多少对体现在柏拉图和亚里士多德观念里的哲学图景的系统反对。我们对认为公共事务不受客观理性影响的早期犬儒派、怀疑论者和诡辩派的思想知之甚少。我们知道的关于这些先驱者同时也是柏拉图与亚里士多德的反对者的一切，或者说几乎一切，都是来自他们敌人的作品；这就好像我们所知道的关于伯特兰·罗素的学说的一切都来自苏联教科书，又好像我们所知道的中世纪学说源自伯特兰·罗素的学说。但是无论如何，这的确是人类思想史上的一个主要转折点，其后没有什么可以与之相比。

在我看来，马基雅维里揭开了一场同样重要的颠覆运动的序幕。自然价值与道德价值间的鲜明区分、关于政治价值不仅不同于而且可能根本上与基督教伦理不相容的假设，对于宗教的功利主义的看法，对于神学以及形而上学的和神学的证明的怀疑，对于在理论上是一个逻辑矛盾、在实践中必然是大灾难的理想共和国的观念的怀疑——所有这些都是新颖和让人震惊的

东西。人类此前从来没有被公开地号召在一个没有目的的世界里、在不可调和的私人和公共价值体系之间做出选择,并且被预先告之可能根本不存在关于这个选择的终极的、客观的标准,因为这两条道路通常指向相反的方向,很少有什么共同点。在这里我不想夸大这把插在欧洲传统里的匕首的严重后果,梅尼克就是这么称呼它的。

第三个大转折点——在我看来是最重大的,因为此后再没有发生过如此有革命性的事情——发生在十八世纪末叶,主要是在德国;而且它虽然因"浪漫主义"的称呼而广为人知,它的全部意义和重要性即使在今天也没有得到应有的认识。我将以最 169 简单的方式叙述我的论点——这过于简单,也许总体上不准确或不公正。这就是:十八世纪见证了伦理和政治学中关于真理和有效性观念的破灭,不仅仅是客观真理或绝对真理,也包括主观真理和相对真理——有效性也是这样的——同时也见证了因此出现的大量的、实际上是无法估量的后果。我们称为浪漫主义的运动使现代伦理学和政治学发生的转型,远比我们意识到的要深刻得多。

二

在整个西方思想的核心传统里,人们一直假定所有的普遍问题都是同一逻辑类型的:它们是关于事实的问题。因此只有那些处于某个位置、知道相关数据和能够正确地解释它们的人才可以回答这些问题。认为一个问题如果根本无法回答就不是一个明智的问题,认为在某处存在着对每一个难题的解决办法,虽然可能被隐藏或难以接近,就像是隐藏的财宝(这被启蒙时期和十九世纪的实证主义者们认为是理所当然的,在我们今天也

如此)——这样一种信念是直到我讨论的时间点为止的西方思想所抱持的主要假设。在这方面,道德和政治问题不是迥然不同的。“什么是人最好的生活?”,“为什么我应该服从你或别人?”(这也许是政治哲学最核心的问题),“什么是权利?”,“什么是自由,为什么要追求它?”,“什么是义务、权力、公正、平等?”,以及其他诸如此类的问题,从根本上被认为可以用回答更为明显的事实问题的同样方法来回答,这类事实问题比如:“水是什么组成的?”,“有多少星星?”,“裘力斯·恺撒什么时候死的?”,“当他越过卢比孔河的时候先迈出的是哪只脚?”,“为什么希特勒要杀这么多人?”,“上帝存在吗?”我自己也可能无法说出里斯本离君士坦丁堡有多远,或者某个病人是否会死于某种疾病,但是我知道去哪里寻找答案,该做什么,该咨询什么样的权威。我知道什么类型的命题可能成为我的问题的答案,什么类型的不可能。当我说我知道真正的答案在本质上一定是可以发现的时,我的意思就是上述的这些,尽管我可能不知道答案,而且也许实际上没有人——除了万能的存在——知道。

170

在对这种知识的互相竞争的追求者中间存在着激烈的争辩。有的人在个人天启经验里、在教义信仰和经典书籍里寻找真理;或者在这些真理的专职解释者的声明里寻找——巫医,教士,教会,预言家,各种与看不见的力量有接触的人。各种教派可能不会总是提供相同的答案,但这样的答案被认为一定是可以发现的;如果不在这个派别或宗教的声明里,那么就在其他派别或宗教里。有的人寻找答案时借助形而上学的洞察力,或个人的良知,抑或借助部落或文化的不朽智慧,单纯善良的人的未被腐蚀的心灵;有的人倾听人民集会时的声音,有的则倾听神圣的国王或领袖的声音。有些人认为真理是永恒不变的,其他人则认为它是历史地发展形成的;人们到处搜索真理,在过去或在

未来，在今生或在来世，在理性的宣言或神话及其他非理性源泉中，在神学中，在数学方法对经验数据分析的应用里，在常识的归纳里，或者在自然科学的实验室里。在互相竞争的认为可以真正回答这些问题的各种宣言之间，上演着你死我活的争斗。当最后要得到的是对有关生死、个人救赎、按照真理生活的问题的解决时，情况就不可能是别的样子。这是柏拉图主义者和斯多葛主义者的信仰，是基督徒和犹太教徒的信仰，是思想家和实干家的信仰，是千差万别的信徒和非信徒的信仰，直到今天都是这样。

且不论区分这些不同观点的各种巨大差异，有一个大的前提假设，或者说是一个假设的三个子命题，构成了它们全体的基础。第一个是存在着人类天性这样一个实体，它是自然的或超自然的，可以通过相关的专业知识来理解；第二个是拥有某种特殊的天赋意味着要去追求由上帝或一个非人格化的事物本质加之于它或内在于它的某种特殊的目标，而且对这些目标的追求本身就是使人之所以成为人的东西；第三个是这些目标以及相应的利益和价值（这是需要神学、哲学或科学去发现和界定的工作）不可能彼此冲突——实际上，它们必须组成一个和谐的整体。

这些假设的最大体现是古典、中世纪和现代的自然法概念。它们被每一个人所接受：即使是某些最尖刻的自然法的批评者也没有质疑——怀疑主义者，经验主义者，主观主义者，有机论者或历史进化论的信徒。按照亚里士多德的说法，一位古代的智者的确观察到了发生在雅典和波斯的大火，而社会和道德观念就在我们的眼前改变了。[①]相似地，孟德斯鸠也说过，当蒙提 171

① 亚里士多德，《尼各马可伦理学》，1134b 26。

祖马告诉科特斯[2],基督教对于斯巴达人来说可能是最好的,但阿兹特克宗教对于他的人民是最好的时,他所言非虚。[3] 这是令那些相信道德的、宗教的或政治的真理是放之四海而皆准的人感到厌恶的思想;也就是说,既为基督教教会所厌恶,也为机械唯物主义者和实证主义者如爱尔维修、孔迪亚克和他们的朋友所厌恶。但是即使相对主义者和怀疑论者也不过是认为每个人和每个社会,依据不同的地理或气候条件,或不同的法律和教育体系,或一般观点与生活模式,会有不同的需求——这些孟德斯鸠都称为法的精神。然而,这些问题的客观答案当然是可以发现的:你只需要知道人们生活于其中的情境。就此而言,你可以以永恒的客观真理的名义,宣布因为波斯人的需求不同于巴黎人的,在波斯是好的东西在巴黎可能是坏的。但是答案仍然是客观的,波斯的法规的正确性并不和巴黎的相抵牾。我在布哈拉揍了我的妻子,我没有在伯明翰打她:不同的环境决定不同的方法,尽管目的是一致的;或根据不同的刺激而有所不同。

即使对于极端的怀疑论者如休谟来说,这也同样是真的:为了寻找生活的正确道路而诉诸内在观念或先验真理是毫无用处的。前者根本不存在;后者没有提供关于这个世界的什么信息,只提供了我们使用词汇和象征符号的方法。但是否没有什么可以去求助的呢?实际上有。价值就是人们所追求的:他们追求自己需要的满足。经验心理学会告诉你人们想要什么,他们赞成和不赞成什么;社会学或社会人类学会告诉你不同国家、团体、阶级、文化(以及它们内部)的需求和道德及政治价值间的异

② 科特斯(1485—1547),西班牙探险家,他为西班牙征服了阿兹特克人的墨西哥。——译注

③ 《论法的精神》,第24篇、24章。

同。德国历史学派最强烈地反对一切不变的、普遍的原则,并用 172
一种具体的"有机"实体的连续感来取代它们——一个特定的民族,或部落,或一种传统,但即使是这样一个学派,在其早期学说里,在赫尔德、萨维尼,尼布尔(以及在英国的柏克)的著作里,也没有在任何程度上宣称或暗示这些不同的发展模式是彼此对立的,或者说它们不是一个大的宇宙整体的元素,一个大的有差异性的统一体。道路也许是必然不同的;但目的对于所有人来说只有一个:它包括了和平、正义、美德、幸福、和谐的共存。那就是莱辛关于三个戒指的著名寓言的核心,这是就整个启蒙运动而说的。

霍尔巴赫指出,人在本质上是与其他三维实体相似的东西:伦理学是第一个发现人的本质是什么、人需要什么以及最终如何满足这些需要的科学;政治学是应用于集体的科学——德行和政治是喂养和满足人类兽性的科学,或者换个说法,按照爱尔维修的说法是心灵的农业。勒梅尔西耶·德·拉·利维埃尔断言人类的目的是被给定的:是由人类本质的结构所给定的。我们无法改变它们,只能去理解它们的法则并照此行事。政治学就是航海术——航海术要求具备关于海洋、季风、礁石以及人们不能但想要到达的港口的知识:这就是所谓理性的方法。法律的专制和立法者个人的专制是一回事:勒梅尔西耶认为都是不可抗拒的证据的力量。[1] 立法者只不过是建筑者而已:自然已经画好了整个蓝图。爱尔维修宣称他根本不关心人是道德的还是不道德的;只要他们是智慧的——因为如果他们是智慧的,事实上他们就可以用最有效的方法追求幸福,无论他们是否可以实现这一点,也无论他们如何解释自己的行为。孟德斯鸠认为为

① 《论政治社会的自然的和根本的秩序》(伦敦,1767),卷1,311页。

达到这样一些对所有人类都一样的目的,如幸福、正义或稳定,其方法在不同环境里会有所不同;休谟认为这些目的是主观的,无法先验地证明;赫尔德认为它们不是普遍性的或完全理性的,并且依赖于一个追求自己特殊的、惟一的道路的特定社会在这个有机发展过程中所达到的阶段。但是如果这些目的,主观的或客观的,统一的或变化的,是由上帝、理性、传统给定的,那么剩下来的惟一真正的问题是关于方法的。政治问题转变为纯粹的技术问题。

173

当然,也会有不同的情况。某些追随柏拉图的人相信只有经过特殊训练的人才能发现这些目的:圣哲,或受到天启的预言家,或启蒙哲学家,或科学家,或历史学家。孔多塞看不出为什么进步不能由人类科学专家组成的政府在人类事务中取得,如果人类采用与蜜蜂社会和水獭社会同样的方法。赫尔德根本不同意孔多塞的看法,因为人类社会通过追求精神目标来发展和转变自己,而蜜蜂和水獭的社会不是这样的。但是他没说什么反对孔多塞的"自然用真理、幸福和美德的不可打断的锁链支配一切"[⑤]的命题的话;因为否则就没有什么和谐了。举例来说,如果你可以证明真理可能和幸福不相容,或者幸福和美德不相容,那么,假设这三者都被看作是绝对价值的话(这一点在十八世纪以及其他时代的大部分时间里,都是公理),接下来的问题就是,对于"我们应该追求什么样的目标"、"什么是最好的生活方式"这样的问题从根本上不可能给出任何客观的、可以证明的答案。但是除非这些问题可以从根本上得到回答,否则我们追问的到底是什么呢?康德和卢梭与柏拉图不同,他们断言对于

⑤ 《人类精神进步史表纲要》,O.H.普莱奥和伊冯·贝拉瓦尔编(巴黎,1970),228页。

价值问题的回答根本不是专家的事,因为每一个理性的人(而且每一个人都可以是理性的)都能够找到这些基本道德问题的答案;而且所有理性人的答案都应该必然地是一致的。实际上,他们对于民主的信念就是依赖于这个原则。

我想说明的是,而且这在我看来很关键:所有这些不同的学派都同意价值的问题是事实问题的一种。既然一个真理,例如对"我是否该追求正义"这个问题的回答,不可能与另一个真理——例如对"我是否该慈悲为怀"这个问题的回答(因为一个真命题在逻辑上不可能与另一个冲突)——不相容,那么至少在理论上,可以营造一种理想状态,其中包含着对所有社会生活核心问题的正确解答。所有阻碍该理想状态实现的障碍都必然是暂时的或偶然的。人类所有的弱点、失误、愚蠢、腐化、不幸,所有的冲突以及所有的邪恶和悲剧,都要归咎于无知和错误。如果人类预先知道,他们就不会犯错;如果他们不犯错,他们就能够——而且作为理性的人,他们就愿意——通过最有效的方法来追求他们真正利益的满足。这些基于理性之上的活动永远不会互相冲突;因为在人或这个世界的本质里没有什么使悲剧变得不可避免的东西。罪、恶、痛苦都只是因为盲目产生的失调的形式。知识,无论它是科学的还是神话的,经验的还是神学的,尘世的还是天堂的,都创造出美、和谐与幸福。这个世界里并没有什么容不得圣人或天使的东西。 174

三

美德即知识。这个核心的西方信仰以及它的各种支派,历经古典希腊哲学的衰落、基督教的兴起、蛮族入侵和中世纪教会以及文艺复兴和宗教改革而幸存下来,并且实际上以这种或那

种形式发生着影响，这个欧洲理性主义最强有力的支柱，这个三足鼎的中心足，被浪漫主义运动削弱了，或者至少是被破坏了。首先在我看来，某些浪漫主义者最彻底地切断了古典观念的所有根基——即认为行动和选择问题的答案以及价值是可以被发现的这样一种信念——并且坚持认为这类问题是没有答案的，无论是主观的还是客观的，经验的还是先验的。其次，对他们而言没有什么可以保证各种价值在理论上不彼此冲突，或者如果它们是冲突的会有什么解决的办法；而且像马基雅维里那样，他们认为否认这一点就是某种形式的自欺欺人，幼稚或浅薄，是可怜的并总是灾难性的。第三，我认为从他们学说的积极方面看，浪漫主义者引进了一组新价值，与旧的价值毫不相容，而今天大多数欧洲人是这两种互相对立的传统的继承者。这两种观点我们都接受，而且以一种如果我们对自己诚实就无法避免的模式在二者中间摇摆，但这从思想上说不是内在一致的。追溯这种在不同观点间的重大转移可能是一生的事业。这里我只能简单
175 地谈几点，来说明这种革命性现象的大致轮廓。

四

这个破坏性的因素——日益逼近的地震带来的最初震颤——首先可以在卢梭和康德的著作里看到。每个人都知道，按照卢梭和康德的说法，要发现自己应该做什么就必须倾听某种内在的声音。这种声音提出了要求：它发出命令。卢梭称其为理性。康德也称其为理性，并提出了把它发出的命令与其他的命令——例如来自情感或自利的敌对声音——区分开来的标准。但是这两位思想家，尽管他们对启蒙哲学的某些特定方面极不赞成，在很大程度上仍然属于启蒙阵营，这体现在无论理性

的内在声音要求什么,在他们看来都是客观的、普遍的、永恒的,无论何时何地对任何人都是真实的,就像自然法的传统宣扬的那样。然而在康德的学说里,这种声音获得了某些特殊的特性。他的核心概念是个人责任的概念。这个关于人应该做什么(而且可以自然地引申到一个社会共同体应该做什么,这一点他由于在政治上过于谨小慎微而没有强调)的问题的提出,暗示了一个人或一个团体可以有不同的行为方式;换句话说,可以选择。一个人的选择,如果要恰当地被称为选择的话,必须是自由的;如果他被他无法控制的力量强制着去行动,无论这些力量是身体上的,如一些十七世纪的哲学家所坚持的那样,还是心理上的——欲望,恐惧,希望——以及生理上的和生物学上的,如十八世纪的唯物主义者所宣称的那样,那么对康德来说,所谓选择的观点是空洞的,而且无法赋予诸如"应该"、"目的"、"责任"等词汇任何意义。卢梭也认为个人体现着他的自由的本质——限制一个人的自由,无论如何仁慈地出于假想的他自己的利益,就像十八世纪的改革者建议开明专制所做的那样,都是扼杀一个人的人性,把他变成动物或某个物体。对康德而言,一个人要真正地自由,就必须可以自由地走向恶与善;否则(理性地)选择善就没有任何价值,关于美德的观点也就变得空洞了。要想自由就要自我引导,如果我被我无法控制的东西所左右,我就不是自由的。但是对幸福的渴求可能是这种类型的外部制约因素:我可能无法控制它。而且幸福是某种我或者可以或者无法得到的东西:它取决于太多的个人无法驾驭的条件。如果完成一个特 176 定的行为是我的目的或责任,那么我肯定可以去做;我不能因为无法做不由我控制的事情而受到指责。只有我有能力自由选择,我(引申一下,还有我的文化和国家)才可以被视为负有义务或责任,实际上就是被视为道德行为者。如果道德或政治规则

的资源外在于我，我就不是自由的，没有能力做出理性选择。

按照这种思路，理性生物的价值必须是自己加之于自己的，因为如果价值来自外部资源，我依赖于这种资源，我就不自由。这就是康德说自治是一切道德的基础时所意味的：听命于某种外在力量，无论是无目的的自然还是按照它的意志命令我的超验力量如上帝或天理，都是异化统治，是一种依赖于我无法控制的东西的形式，是奴役。我，而且只有我自己，必须是我自己的价值的权威。如同卢梭宣扬的那样，实际上我必须遵循规则，但我是自由的，因为这些规则是我创制的。外部命令会贬低人；实际上因为人，而且只有人自己，是价值的创造者，所以他们本身就是有最高价值的；为了那些不属于人类自己的目的而使用人，剥削他们，贬低他们，侮辱他们，就是否认他们人的本质，否认他们是人；而且这是所有罪恶中最穷凶极恶的。要证明压迫、奴役或毁灭某个生物是合理的，我就必须保证我是以某种价值的名义来行事的，该价值要高于我侵犯了其自由的这个生物。但是理论上说不可能有这样的价值，因为所有的价值都是自由（理性）人类的选择所创造的，因此这样的恶行就是践踏最高的价值——人类理性为自己设定的终极目的：理性和理性选择是人性的本质，是作为人类的尊严的本质，是他们作为自由本体区别于物体和野兽的本质。无论我们是谁，当我们看到类似我们自己的生物被奴役，被践踏，被侮辱，被当作或被变成野兽时，就会在我们中间引起如此强烈的情感激变。

康德的说法听上去就好像这些规则都是理性的命令，因此如果它们对我是成立的，它们就必须对所有其他的理性生物成立，因为这是理性的本质，无论是理论上的还是实践上的，无论在科学里还是在生活里，都是普遍有效的。无论是在宗教的还是在人道的掩饰下，这一点并且只有这一点才是我们的道德权

177

利和道德规范观念的基础，才是全体人类之自由、平等、尊严等观念的基础。他称这些规则为绝对律令。

与休谟不同，康德也许没有有意地把绝对律令和事实陈述截然区分开来：但是无论如何，他的体系具有革命性的后果。要求或律令不是事实陈述；它们不是描述，无所谓真假。律令可以是对的或错的，可以是不公正的或公正的，可以是明智的或混乱的，可以是微不足道的或重要的，但它们不描述任何东西：它们命令行动，指导行动，威吓行动，产生行动。类似地，一个目的或一种价值也是某种人自己以之作为自己目标的东西，它不是可以依赖的独立实体。价值不是某种科学，例如心理学或社会学可以研究的自然过程，它们是人制造的，是自由行动或自由创造的形式。

康德实际上没有得出这个结论；实际上这个结论走向了所有他相信的东西的对立面——理性的普世性，对道德价值的理性证明的可能性。但是康德的某些浪漫主义继承者充分引申了这个观点，认为价值就是命令，它们是被创造的，而不是被发现的。传统的道德(或政治)知识与科学知识或形而上学知识或神学知识间的类比被打破了。道德，以及作为社会道德的政治，是一个创造性的过程：新的浪漫主义的模式是艺术的模式。

那么艺术家都做什么？他创造某些东西，他表达他自己；他不复制，不模仿，不翻译(这只是工匠的技艺)。他主动行动，他制造，他发明；他不发现，不计算，不证明，不推理。在某种意义上，创造就是只依赖自己。一个人既发明目的，也发明通向它的道路。一首歌在被作曲家谱写出来以前在哪里呢？一支舞在被跳出来之前在哪里呢？一首诗在诗人吟诵它之前在哪里呢？赫尔岑曾这样问道。它们不是在那里——在某个外部的空间里——等着被人发现，无论是专家还是普通人。所有的创造在

某种意义上都是无中生有。它是人类惟一的充分自治的行为。它摆脱了因果律，摆脱了外部世界的机械规律，摆脱了专制或环境影响，摆脱了激情，这些支配着我——当与这些因素有联系时，我最多是像树木、石头或动物一样的自然物体。

如果人的本质是自我控制——对自己的目的和生活方式的有意识的选择——这就构成了与那种早期模式的根本决裂，该模式支配着关于人在宇宙中的位置的观念。自然法的观念——从前苏格拉底时期到卢梭为止一直未受质疑的欧洲道德观和精神观的基础——被摧毁了，这些观念是出于与自然和谐一致的需要，出于对一个关于人的功能性概念的需要——人通过发现自己在宇宙合唱团里的位置来充分实现自己；因为试图让自己适应某种遵循自身规律的东西，无论这种东西被设想为静止的还是变动的，是置身经验流之上的不变的实体还是在自然或历史中得到实现的有目的的过程，都同样是服从某种一个人无法决定的东西，服从从外部发布命令的法则；或者如果它们从内部发话，它们也不是被创造的，无法被个人或社会自由改变。如果自由是人之为人的条件，而且要想自由就要给自己规定法则的话，那么就不应该有来自外部的权威，无论构成行动原则的有效性和真实性的权威是多么崇高。事实上，应该有的是规定这一切的自由行动者。

178

这就颠覆把真理看作对应于或与给定的、永恒的本性（rerum natura）——它是自然法的基础——有固定联系的观点。关于世界的传统观念被改变了。艺术不是模仿，也不是再现，而是表达；当我创造的时候我才真正是我自己——这一点，而不是推理的能力，才是内在于我的神圣火花；这才是我按照上帝的样子

(sicut Deus)[⑥]被创造出来的意义。自然不再是贵妇人或情人,也不是休谟所说的和善的管家,更不是沙夫茨伯里的"创造自然的自然"(natura naturans),"是爱一切的,一切都可爱的,一切都神圣的!"[⑦],相反,无论我遇到她的什么样的伪装,她都是艺术或精神的对应物,是我的意志加诸其上的东西,是我锻造的。

这幅图景一直萦绕在德国浪漫主义者的心头,如瓦肯罗德,蒂克,雅各比,席勒,诺瓦利斯,施莱格尔兄弟,谢林。它最初的可能也是最生动的表达见于费希特的早期著作中,他发展了绝对律令的观念,超越了康德并与他对立。费希特认为,自我并不是作为某个更大模式的要素被一个人意识到的,而是在与非我(the Anstoss)的冲突中,在与逝去事物的猛烈冲突中被意识到的,这是一个人抵制并且必须让它屈服于我自由的创造性设计的;自我是能动的、积极的和自我指导的。它根据它自己的概念 179 和范畴在思想和行为两方面支配、改变、塑造这个世界。在康德看来这是想像力的无意识活动,在费希特看来则是有意识的创造性活动。"我从来不因为必须接受而接受某些东西",费希特如是说(以前的思想家如笛卡尔、洛克也是这样说的),"我相信它是因为我愿意"[⑧],而且,"如果人允许由他人的意志来为自己制定法律,他就使自己成为野兽,即他侮辱了自己与生俱来的人类尊严"[⑨]。我是两个世界的成员,一个是由因果律统治的物质

⑥ 半神。——译注

⑦ 《道德家:一部哲学狂想曲》(伦敦,1709),第3部分,第1节,158页。

⑧ 《约翰·戈特利普·费希特作品全集》,I. H. 费希特编(柏林,1845—1846)(此后简称《全集》),卷2,256页。以后对费希特的引用都出自这一版本,用以下方式标明卷数和页码:《全集》ii 256。

⑨ 《全集》vi 82。

世界，一个是精神世界[10]，在那里“我完全是自己的创造物”[11]。乔西亚·罗伊斯概括了费希特这方面的观点，写道：“世界是一首诗……是由内在生活构想出来的。”[12] 如果我们在精神上是不同的，我们的世界就真正是不同的。成为一个诗人、一个士兵、一个银行家就是去创造不同的世界。我的哲学取决于我是什么样的人，而不是相反。在某种意义上我的世界必须依赖我的自由选择。物质的、无生命的自然（包括我的身体及其功能）是给定的。我所理解的它则不是这样：如果是，那么我也应该进入支配着无生命物质的循环往复——原因、结果、原因，或者进入决定着有机自然、植物、动物、我自己的身体、我的感觉自我以及所有我无法自由控制的东西的进化模式。

这在费希特著名的对德意志民族的演讲(在他的晚年发表)的最精彩部分得到了阐述,该演讲是所有德国民族主义者的基本教科书：

> 无论你相信人天生的本质——自由,完美性——还是你不相信……所有那些在其自身之中拥有创造性的生命兴奋的人,或者假定这种天赋被剥夺了,但至少拒斥空虚,并且等待着回到原创性的生命潮流的那一刻,或者甚至是这样,如果他们还没有处在这个时刻,只在不同程度上有一些关于自由的混乱的预感——他们既不会怀着厌恶也不会怀着恐惧,而是怀着爱的感觉迎向它——这些是基本人性的

---

⑩ 例如《全集》ii 282、288。

⑪ 《全集》ii 256。

⑫ 乔西亚·罗伊斯，《现代哲学精神》（波士顿和纽约，1892），162 页。

> 一部分……另一方面,所有那些把自己降低为一个派生物、一个廉价的人,所有那些仅仅是多余的人……如果把他们看作人的话也是一些陌生人和局外人……所有相信精神自由的人……他们与我们同在……所有那些相信被压抑的存在或退化,或认为无生命的自然是世界主宰的人……对我们而言他们就是陌生人。⑬

费希特想要说明德国人是有创造力的而法国人是死气沉沉的,这与我们无关;重要的是他的主题思想是认为价值是被制造的,而不是被发现的。在他早期激进的政治作品里,那个时候卢梭还是他的导师,他认为价值是理性的个人创造的,而且因为所有人的理性都是一样的,理性生活的法则和价值对他们都是有约束力的。在他后期的著作中,自我首先被等同于那个超验的造物主,那个我们都只是它的一方面或一部分的伟大的创造精神,也就是说,上帝;然后等同于一般的人;再然后等同于德国人,或者任何"创造性"集体或共同体,只需通过这个集体就可以实现个人真实的、内在的、永恒的、创造性的自我。"个人是不存在的,"费希特宣称,"他不应该算是什么东西,而必须完全消失;只有集体是存在的。"⑭"理性的生活就包含于此,个人在种群中忘记自己——为了所有人的生命而置生死于度外,并为了他们而牺牲自己的生命。"⑮自由的功能就是实现"完全的自由,独立于任何不是我们自己的、不是我们纯粹自我的东西"⑯。如果这个自我等同于"民族",那么民族就有运用一切智慧和暴力的武

---

⑬ 《全集》vii 374—375。

⑭ 《全集》vii 37—38。

⑮ 《全集》vi 35。

⑯ 《全集》vi 86—87。

器去实现它的尊严的道德权利。

我把注意力引向费希特思想的这个方面不是为了说明神秘民族主义的一个来源，也不是为了证明对他早期个人主义的曲解，而是为了说明人的本质现在是怎样地被等同于作为行动动力的意志，而不是被等同于所有人都有的同样的理性；人类的意志可以彼此冲突，而理性的产物——真实的描述性的陈述——在逻辑上不会冲突。我只引用了费希特，但是很少有浪漫主义作者没有这种类型的长篇大论：与古典的客观世界的决裂——柏拉图、阿奎那和伏尔泰共有的世界图景——是非常剧烈的。

很多新的政治的以及美学的和哲学的推论起源于此。费希特的体现在所有尘世自我当中的"纯粹自我"，为那些大胆的、不受拘束的个人艺术家或创造性的人格开辟了道路，他们孕育自己的价值，为之而生，为之而死，因为它们是他的价值——因为它们没有别的来源。在弗里德里希·施莱格尔的小说《卢辛德》和蒂克的《威廉·罗维尔》中受到推崇的自由的无政府精神，在它的社会化形式里导致了自给自足的观念——费希特、弗里德里希·李斯特，以及许多社会主义者的封闭的、中央计划的社会，这种社会把自己与外界干涉隔绝起来，以便可以独立并且在没有其他人干预的情况下表现自己的内部特性。这种自我隔绝——关注内部生活并只关注我可以控制的东西，根据某种不屈从于外界影响的东西来定义自我或我自己的社会共同体——毫无疑问是与黎塞留和路易十四加之于德国的失败和灾难有历史渊源的，同时也是和一个屈辱的民族接下来恢复自尊的情感要求联系在一起的，其方法就是退回到一个征服者无法占领的内部堡垒——它的内部生活，任何暴君都无法占领，任何自然灾难都无法毁灭的精神领域。在二十世纪，这种完全一样的由战争失败引起的需要，导致了这些防御—进攻症状的更为暴力的展现，并

且接下来导致了这种病态的传播,其骇人后果是尽人皆知的。不管情况如何,无论是不是黎塞留的野心(同样也是亚历山大大帝或裘力斯·恺撒的野心),随着普通德国(同样也是雅典或罗马)市民(尤其是他们当中的知识分子)此后的无力感导致个人的、美学的或形而上学的问题对社会或政治问题的取代,这个在十七世纪末叶专制德意志国家的虔信派中几乎是毫无迹象地开始的过程,造成了现代时期里最激剧的精神动荡。把这些现象放到它的历史情境中当然很重要;但是它们对我们时代的影响,比任何关于它们的历史解释可能引导我们去设想的要根本得多。

个人性格,意志,行为——这就是一切。工作不再被设想为一个痛苦的必需品,而是变成了(在费希特那里)人的神圣任务, 182 因为只有这样他才可以在无生命的自然上打下他独特的、创造性的人格烙印。这导致了由人保证的,而不是由对上帝的服务保证的关于劳动尊严和工作权利的概念。人的真正本质不是消极接受——休闲、沉思——而是能动性。创造者和创造过程中的单纯合作者是截然不同的,与那些费希特所说的沉睡者或随波逐流者也是截然不同的。最合适的东西(das Gegebene)——被给定的——现在和自加的东西(das Aufgegebene)——我给自己设置的任务——是迥然对立的,后者弥足珍贵是因为它源自我自己的不受羁绊的"理性"意志。处于路德教社会教条核心的天职(Beruf)概念,在浪漫主义哲学里得到了保留和推崇,只不过权威的来源现在不是上帝或自然,而是个人对选择自己目的的自由的关注,这个目的本身就可以满足他的道德的或美学的或哲学的或政治的本性的要求。"人应该是某种东西并做些什

么。”[17]知道某种东西是我的使命(或我的民族、我的文化或教会的使命)不同于知道科学或哲学精神里的事实或思考假设,也不仅仅是被情感所感动(情感不是浪漫主义的核心:这是许多历史学家和批评家犯的一个大错误),而是更类似于艺术家在他灵感迸发的时刻、在他展现真实自我的时刻所处的那种状态,那时他知道为了实现他的内在观念必须做什么,同时他自己的一部分和他给自己提出的客观要求以某种方式行动着或生存着。这种知识是所有创造性的人格所拥有的:无论他们是艺术家、思想家还是行动家,也无论他们是单独创作还是集体创作。知道自己的真实目标并不是知道启蒙思想所构思的那种真理,按照后者的说法,你要首先发现真理,然后应用它;相反,你的行动本身(与你是一体的)表达了你的信念。道德和政治不是一组命题:它们是行动,是对具体化的目标的献身。要成为人不是要去理解或推理,而是去行动;去行动,去制造,去创造,去做自由的人,这些都是一回事:这就是动物和人的区别。艺术家创造而不翻译或发现。但是像赫尔德宣称的那样,个人被丢入他的社会的本原潮流里;一个社会的生活不是它的成员的生活的简单相加。183 社会共同体,真正的社会共同体,是集体创造的。于是这个美学模式就被移植到了社会和政治范畴里,后者注定要在现代欧洲历史中扮演决定性的角色。费希特对这点的阐述要比赫尔德和柏克的阐述清楚得多。从他开始的道路直接通向了上个世纪德国历史学家的浪漫沙文主义。

---

[17] 《全集》vi 383。

五

这种态度的一个特殊变种是弗里德里希·谢林希望在艺术里发现自由的领域的企图，他把它设想为某种游戏。物质世界是囚禁我们身体的原因和结果的领地，在其中我们的行为被自然科学所描绘和解释的方式所决定。那么是什么把我们和自然界的其余部分区分开来呢？并非是我们和自然界的其余部分相比，不是那么严格地被决定的，尽管以某种不同的方式看这是以前的理论家的回答；答案是我们有力量把我们的精神从自然界里抽象出来（“提升出来”），并且构建一种精神，在其中不同的法律和规则由于是我们发明的，因而是自由地获得的。当我们在游戏的时候，我们自己就在构建宇宙和它的法则。在游戏里扮演红色印第安人的孩子们就是红色印第安人：没有什么妨碍他们；普通的法则——社会的、心理的甚至物理的法则——都被悬搁了起来；我们可以改变任何东西，甚至可能是逻辑的法则，因为我们的想像力在选择。这个“本体”的世界是我们的想像力和理性在其中得以充分扩展的世界。在这个世界里，美德得到嘉奖，真善美受到推崇，罪恶消失，而在所谓的真实世界里，它们都不是不证自明的。艺术实际上就是游戏，发明就是无中生有，在其中世界的内容和它遵循的法则都是按照我们自己的自由的、不受羁绊的意愿所塑造的。只要我们高兴可以随时躲进这个世界，并从物质生活的琐事里发现自由。这是艺术、道德和理性的世界。它的价值不是被发现的而是被创造的，而这些价值的关系正是我们乐见其成的。因此，谢林也把这个世界构想为绝对精神的连续创造活动，而人的聪睿程度和对世界的理解根据他们的创造能力而定。在这些里面，像伯格森后来做的那样，谢林

认为哲学家、艺术家、诗人、历史学家和演说家,同那些试图把从“死”科学如化学或数学得到的不正确的模式应用于“活”的生活之流的推理者相比,对于人类历史和他们生活中生理的、精神的及心理的过程有着深刻得多的洞察力。和当时所有其他的思想家不同,谢林认为价值和神话远不是早期人类的自我欺骗,也不是由教士或诗人刻意做出的神秘化结果,而是人类想创造某种和全部自然界共享的东西的冲动的集中体现。与维柯相呼应,谢林坚持认为人只理解作为演员的他从内在世界看到的东西,而不了解他作为观察者从外部世界看到的东西。这可以区分自然、历史和艺术等方面的有生命的和无生命的研究者。作为一种形而上学的学说,谢林的教条仍然是晦涩和神秘的;但是它有足够的影响力来激发已经膨胀的浪漫主义的政治思潮,尤其是认为社会生活的目标是由天才人物创造的观点。这些天才不是靠仔细的推理前进,而是靠意外发现的闪光,靠巨大的非理性跳跃,而且携带着其余的人一起在伟大的创造热潮里前进,释放出缊藏的力量。

六

由此引发的政治后果是非常新颖的。如果我们自己就是价值的创造者,那么重要的就是我们的内在状态——动机,而不是结果。因为我们无法确保结果:它们是自然世界的一部分,那是原因和结果的世界,是必然性的世界,不是自由的世界。我们只对处于我们力量控制内的东西负责。于是出现了一个修正的道德和政治价值标准,这在欧洲的意识里是全新的东西。现在重要的是动机、诚实、真诚、忠于原则、心灵的纯洁性、自发性;而不再是那些外在于道德自由领域的东西,如幸福、力量、智慧、成

功、自然美或其他的自然价值,因为它们依赖于在很大程度上超出我们控制的外部因素。圣哲,专家,有知识的人,通过理解的方法或通过基于理解之上的行动而获得幸福、美德或智慧的人,被为了实现自我而不惜一切代价、不怕任何险阻、不计任何后果的悲剧英雄所取代了;而且按照世俗的观点,无论他成功与否都是永垂不朽的。

旧世界观的全部三个基本前提假设都被这场价值的颠覆破坏了。首先,人类没有任何可以确定的本质,无论是静止的还是变化的,因为他创造他自己:他创造自己的价值,然后就改变了自己,而且被改变的自我创造新价值,因此理论上我们永远无法知道人类实现自我的企图的上限;因为人只能去企图——他无法对结果负责,无法知道自己是否可以成功。第二,既然他的价值不是被发现的而是被创造的,所以无法构建任何命题体系来加以描述,因为它们不是事实,不是世界中的实体;它们不是在那里等着让科学、伦理学或政治学去分类和贴标签,无论是经验地还是先验地。最后,没有什么可以保证不同文明、不同民族或不同个人的价值会必然地和谐共存。同一个人在不同时期的价值之间也会有冲突,甚至在同一时期也是这样。谁可以回答知识是否在任何时期都与幸福相容呢?想去了解世界可能让一个人陷入不幸;公正会妨碍仁慈;平等会制约自由;效率会扼杀自发性;美德会赶走愉悦、权力或知识。知识可能根本不是一种道德价值,尽管柏拉图以后没有哲学家这么否认过。因为一个人有可能知道了所有可以知道的东西但仍然去拥抱邪恶,如果他有这方面的心思:如果人不能自由地选择邪恶,他就不是真正自由的,创造就会变成沿着可靠的全知全能者的外围运行的半机械的自我推进,虽然是和谐的和无摩擦的,但与选择或自由是不一致的。当一个人追求他自己的价值时,在他身上让我们学会

185

去尊敬的是他的精神态度——真诚、热情、试图追随自己内心的灵光的献身精神。我们无法知道他是否会成功地创造出一件艺术品，一种生活模式，一场政治运动，一个哲学体系。在他力所能及的范围内的一切，都将朝这个方向努力。只有一个完全无法原谅的行为——背叛一个人信仰的东西。这个信条可能采取无节制的狂热形式，并导致骇人的后果。

十九世纪的英雄形象是贝多芬：一个人可以是无知的、粗俗的、自我中心的、野蛮的、与社会或自己作对的，但是只要他追随自己的理想，服从内心的声音，他就得救了，他就是自治的。要是他否认自己，或为了金钱、地位、舒适、权力或享乐——外部世界的东西——而出卖自己，他就会因为把自己变成了某种异质的东西、一个自然物体而犯下最严重的罪行。只有动机，état d'âm，才是有关系的。如果我坚信一种生活方式而你坚信另一种并且我们之间有冲突，那么与其达成一个背叛了对我们每个人都很珍贵的东西的妥协，倒不如我们互相争斗，其中一个人被杀死或两个人都被杀死的好。把理想主义看作贵族特性的概念是很新颖的。表扬某些人是理想主义者，就是说他为了那些因它们自己的原因而使他相信的目的，会随时准备放弃生命。关于这些目的是否正确的问题不再是明智的了，因为所有人——而且对于那些认为创造性力量不是个人而是一种文化、一个民族、一种宗教、一个传统的人来说，所有这些人——都按照他们自己惟一的、独特的观念生活。

这一点是新颖的，因为它在十八世纪中叶以前无法被理解。毫无疑问，一个基督徒为自己的信仰而死总是正确的；但那是因为这个信仰是真正的信仰，一个人借此才可以得救，因此该信仰在他的标准中构成了最高价值，并且不仅是在他个人的标准里，而且是在全体人类的标准里。如果一个基督徒在某次十字军运

186

动中杀死了一个穆斯林，或者一个天主教徒在某次宗教战争中杀死了一个新教徒，那么如果他是一个有良知的人，就不会往他死去敌人的坟墓上吐唾沫：他可能会为了一个如此勇敢也许如此善良的人竟会因错误的信仰死去而感到遗憾。他们真诚地坚持这个信仰并为其付出生命的事实，远没有消弭他们的罪，只是让它更严重了。如果这个信仰是错误的或邪恶的，那么敌人对于他的信仰或邪说的信奉越是纯粹、强烈、热情和"本真"，他就越邪恶，越不值得尊重。

浪漫主义的态度是对这点的完全颠覆。在十九世纪早期，人们对殉教者和少数团体怀有深深的敬意，他们与极大的困难做斗争，为了自己的理想而遭受挫折。对基于自己的追求而发动的公然挑衅，对挫折和失败，人们有许多赞美之辞，这与妥协和世俗的成功形成了鲜明对比。一个全身心地致力于表达其内心的人，即使他失败了，没有产生什么伟大的作品，例如巴尔扎克笔下的疯画家，只有颜色的混乱，但是他也成功地保持了人的本性并拯救了灵魂，而那些出卖自己天赋的赶时髦的画家就不是这样。这对于亚里士多德可能没有什么意义，他只考虑值得称赞的成就；对于一个十六世纪的基督徒也没有什么意义，他只关心真理——公共的、客观的、普遍的真理。在十八世纪中叶莱辛的《明娜·冯·巴恩赫姆》（或《军人之福》）里，那个理想主义者 187 特莱姆少校，是一个很能打动人的、心高气傲的——可敬的骄傲——同时也是荒谬的人物：二十五年后他成了一个悲剧性的英雄，就像席勒在《强盗》里塑造的卡尔·莫尔，以及后来所有的离经叛道的、撒旦般的男女英雄们，唐·璜们、浮士德们和美狄亚们。

主观主义导致了价值的颠覆：崇拜真诚和纯洁而不是效率以及探索与知识的能力；崇拜自由而不是幸福；崇拜冲突、战争、

自我牺牲而不是妥协、调整、宽容；崇拜野性的天才、流浪者、受难的英雄、拜伦笔下的邪教徒、家神和恶魔，而不是被作乱者们的宣言和纲领吓呆了的顺从的、文明的、值得尊敬的或市侩的社会。正是责任感、自我克制和自我肯定同谨慎、算计和现实主义形成了对比。正是在这个时期"现实主义"一词变成了贬义，其主要意思是冷酷无情、玩世不恭，与低级价值可鄙的妥协。"奉献你能奉献的一切，"华兹华斯宣称，"天堂拒绝博学/无论多么精于计算。"[18]天堂接受那些人类拒绝的人：谢林的英雄们，易卜生戏剧里孤独的思想家和行动家，以及克莱斯特或司汤达和巴尔扎克笔下的更为暴力的个人主义者——哈布斯堡的王公，于连·索列尔，拉斯蒂涅，卡莱尔的英雄的国家缔造者，斯蒂尔福斯，陀思妥耶夫斯基笔下恶魔般的人物。

如果新的浪漫主义的美学理想在社会方面相对无害，那么对于政治个人主义的崇拜就会采取有害得多的形式。贝多芬的对应者是拿破仑。拿破仑的浪漫主义的崇拜者们把他对人类做的事情描述为同贝多芬用音乐或莎士比亚用语言做的事情一样。人们或者拥有创造性的力量或者没有，而且如果他们没有，如果他们是"昏睡的和消极的"，他们就必须为创造者的目的服务，并且通过被创造者塑造来实现自我；尽管在这个过程中他们可能被侵犯，被折磨，被毁灭，但他们可以被提升到一个比他们凭借自己的努力可以达到的更高境界。他们的痛苦对一件伟大的艺术作品贡献极大。拿破仑的帝国被认为类似于一部交响乐，一部史诗——人类自由精神的一个巨大创造。雨果、维尼和蒂克也是这样。这个原则支持着民族主义、法西斯主义和任何依赖于道德的运动，在这些运动中，起源于艺术创造或自我实

[18] 《不要苛责高贵的圣人》，选自《宗教十四行诗》3.43。

现与生命冲动的自由模式已经取代了早期的科学、理性的幸福或知识的模式;并且认为自由是与一切抵抗我的东西一起变得自由。

这是观念的巨大革命。它所依赖的主观主义在我们中间以及我们的政治观念里仍然起着作用。事实上黑格尔和卡尔·马克思都尝试过发动一场针对它的对抗革命——想要重建客观价值的企图,客观价值不是从不变的自然法的概念中获得的,而是从体现在社会、民族、国家或阶级历史的自我改造中的客观力量的概念中获得的。这些思想家以非常不同的方式教导我们,利益的自然和谐是一个浅陋的观点,他们认为冲突,无论被设想为起源于形而上学的必然还是社会发展的模式,都是内在于个人和社会的。他们坚持认为,拒绝承认注定要获胜的东西之所以如此是由"理性"自身的发展所决定的——例如,国家的成长或特定阶级的利益——是不对的,也是愚蠢的,因为这种拒绝所依据的原则是反理性的。制度的历史就是人类理性增长的历史,试图拘执或阻碍这个运动就是依赖那些被历史本身的进程证明为过时的原则和方法;紧抓着过时的东西不放就是与道德作对——实际上,就是不道德,如果道德与追求理性目标的人性的逐渐展开的需要和趋向一起发展的话。康德,这个世俗思想家中第一个在责任和利益之间掘下了不可逾越的鸿沟的人,是十足意义上的启蒙运动的产儿,相信正义应该得到奖赏。这一点不能被理性地证明:但是使一个正直的人在其中受苦的世界是坏的世界,而且他通过信仰上帝的最高的善来拒斥这种可能性。莱辛,夏多布里昂,青年克莱斯特,中年席勒,在基于同样危险的——堂吉诃德式的、非理性的——基础上的世界秩序里建立了他们的信念。对于克莱斯特来说它们垮掉了,像约瑟夫·德·迈斯特一样,他看不出有什么理性的或个人的解脱方法,可以脱

离被日益增长且无法解释的暴力、残酷与挫折弄得毫无意义的生活圈子。黑格尔大胆地指出历史就是日积月累的冲突的历史——是人性的"屠宰场"[19]——并且以极大的机智与勇气试图把这个战场表述为一个客观的进程,它作为人类自我理解的增长进程,可以被表述为作为理性存在物的人和理性的要求的实现——这在人身上和外部世界里都是一样的,并且试图达到最终的和谐——因而也是作为真正自我指导的人的实现,是人类自由的实现。进步——自我觉醒的、从任何阻碍精神前进的障碍中自我解放的过程——必定在理性的胜利中达到巅峰,那时一切都将变得清楚、真实与和谐。马克思把这种痛苦的上升过程翻译成了物质的——社会经济的——术语:他的学说里也有一个黄金时代,在其中,集体的人类摆脱了各种幻象和以这些幻象为症状的奴役,并将永远幸福。我们回到了柏拉图,自然法和经院哲学(philosophia perennis):除非我们创造出理解所必须的条件——并且去理解和依据理解行动——否则,现实将继续分裂和毁灭我们。

189

这种重建客观标准的企图总体上都不成功;它没有赢得任何决定性的胜利。浪漫主义运动的主观道德深深地进入了欧洲的意识。人们随时准备着为了某些原则去反抗,实际上可以为之牺牲,他们并不认为这些原则是局部的或暂时的,也不认为是某个特定集团或文明的利益,而是认为它们既是绝对的也是个人的,也就是说,没有任何客观的标准去保证它们,这些标准验证事实陈述或使普遍真理变得普世化、客观、对所有人有效。

实际上,就是这样的一种观念在现代以存在主义的形式复活了,尤其是在它的美学支派里。对这些思想家来说价值不是

⑲ 《全集》,赫尔曼·格罗克纳编,卷11(斯图加特,1928),49页。

事实,世界是“价值中立的”(wertfrei),不受价值的拘束,不追求任何目的,不支持任何评判性的命题,无论是伦理的还是美学的或政治的。它只是作为一系列冰冷的事实呈现给人类,在其中人可以辨析出模式,对它可以有各种态度,但它自己并没有揭示什么。要想证明这种或那种道德秩序或政治成就更好、更值得追求或更理性是因为事物的普遍结构如此,这在这种类型的思想家看来纯粹是自我欺骗——起源于在事物本质里寻找对自己观点的支持的狂热欲望。因为在这种意义上事物没有本质可言;它们的属性与人类的目的或行为没有任何逻辑的或精神的联系。对存在主义者而言,和浪漫主义者一样,自由把人和自然界的物体区分开来,存在于对这种或那种行动过程、这种或那种生活方式所担负的义务里,这些东西无法在本身以外得到证实。在人类意志之外,在某些外在权威如自然的、历史的、社会的、道德的权威中寻找托词,是纯粹的懦夫行为——想把自己或别人 190 卷入这种行为的企图。而且这在语词上也是矛盾。权威、判断、目的——这些是仅仅起源于个人做出以这种或那种方式生活或行动的决定的过程中的概念;把它们用到外部事物上,无论是神圣的还是自然的,都只能是因为软弱,是因为害怕承认我们,而且只有我们自己,要对在属于我们的领域里所做的一切负责,对此我们不能给出任何理由,除了那是我们所着眼的东西,那是我们自己的目标(因为我们选择了它们)——因为没有也不可能有任何我们可以求助的东西,只有像本杰明·贡斯当曾经说过的那样,我们自己的祈祷、愿望和挽歌的回音,它从一个非人格的世界的铜色穹顶折返回来,就好像是来自我们内部的声音一样。这和情感伦理学的观点相去不远——所有这些都为严苛的现代实证主义者所认可——我们的政治判断和道德判断也是这样,只要它们牵涉到价值,就什么也没有描述,尽管它们可以表达、

传递、体现对于我们至关重要的态度，而且不是以命题的形式，因为命题必然有对错；伦理态度、政治信仰和忠诚同样什么也没有描述。因此它们无所谓对错，它们只是它们自己，是生活的、态度的、选择的形式，是观念的、政策的、心灵、感觉或意志状态的形式——个人的或集体的，被决定的或自由的。

七

最后，有一点必须说明：新的浪漫主义的价值再估用动机的道德观取代了结果的道德观，用内省的生活取代了在外部世界中的有效性。这对街头巷尾的人们，对西方社会的没有哲学思想的成员有什么影响呢？深刻，使他们发生变化，但不是决定性的。因为在我看来，老式的道德观，像亚里士多德或功利主义者或一切客观道德论学派（包括一些道德律废弃论者如休谟、孟德斯鸠以及赫尔德的追随者）那样对行为进行评判，也就是说，在很大程度上依据行为的结果——这种道德观在这次革命浪潮之前没有衰落。我们的政治评判是建立在什么之上呢？我们是否真的相信价值判断根本不是判断，而只是自我承诺的武断行为？我们是否相信人类的科学与政治目标无关，相信人类学、心理学、社会学只能在方法和技术上指导我们？用列宁的话来说，191 “谁是谁？”[20]谁会知道“什么”、“哪里”、“何时”、“怎样”？我们是否相信既然不同价值互相冲突，就没有理由选择这种而不选那种，因此如果人们或不同的群体有不同的观念（而且这终究是如此），那么他们之间的战争同寻找一个无法充分满足任何一方的真实信仰的折中解决的企图相比，就是一种更加荣耀的做法呢

---

[20] V.I.列宁，《全集》，卷44（莫斯科，1964），161页。

(对于那些相信荣誉的人来说)?

对这点的回答在我看来既是肯定的也是否定的。康德曾经真诚地写道(在一段旁白里),扭曲的人性材料永远无法做出笔直的东西。[21]我们试图同时相信动机的道德观和结果的道德观。我们崇拜有效性、美、智慧这些自然价值:像亚里士多德主义者、功利主义者和马克思主义者一样,我们赞扬那些实际上通过价值来造福人类的人,绝大多数的人,在一个很长的时期里,在许多地方,都把这些价值作为自己的价值,而且我们推崇他们而不论他们的动机是什么。但是同样,像自由主义者和存在主义者(而且我害怕我必须加上民族主义者甚至法西斯主义者)一样,我们也推崇动机的道德观,我们推崇那些人,无论他们行为的可预期的结果是什么,都被我们和他们为了他们自己的原因而尊重的目的所驱动,而不去考虑后果。

我们推崇那些被对权力的渴求、对他人的嫉妒和偏执的虚荣心所激发的人——即使我们会厌恶这些特性——如果他们可以带来我们认为对人类有益的东西。我们崇拜彼得大帝、腓特烈大帝或拿破仑,而且无论我们对他们的动机在道德上评价多低,我们都称他们为伟大的,我们研究他们的生平和行为。我们关于人类潜能的看法受这些研究的深刻影响。对于一些人的观点——他们像托尔斯泰一样试图把他们扮演的角色尽可能弱化——或另一些人的观点——他们像 H. G. 威尔斯一样试图贬低他们,因为他们被不光彩的动机驱使,或追逐低级的目的——我们认为是古怪的、无关的、主观的、非历史的。同时我们认为那些怀疑者和审视者——托克马达、莱顿的约翰或列宁——即 192

---

[21] "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht"(1784):《康德作品全集》(柏林,1900—)(以下简称《康德全集》),卷 8,23 页,22 行。

使我们害怕他们的观点，不仅仅是引起历史变化的、有这种或那种重要性的人类行动者，而且是我们在真诚的美德和动机的睿智方面赋予积极的道德（以及政治）价值的人。我们并不仅仅因为他们引起了广泛传播的不该有的苦难而认为他们是恶魔，就像功利主义者——穆勒或边沁——以及他们今天的信徒们肯定会让我们想的那样。

很明显这自相矛盾；但事实如此。我们是两种传统的继承者。后一种在某种程度上颠覆了前一种；结果是，在那些顽固坚持旧传统的人面前，例如无论在马克思主义的圈子里还是在罗马天主教的圈子里，那些不接受这些学说的人抱怨说对人给人带来的痛苦有太多的道德冷漠，客观主义太过冷酷无情。西方社会大多数受过教育的人继续保持一种引起更多逻辑不适而不是道德不适的态度：我们颇不容易地从一个立足点转向另一个，从动机转向结果，从对性格的估量转向对成就的估量。为了这种在逻辑上无法让人满意，但在历史中和心理上被丰富的对人类和社会的理解能力的发展，我们要感谢上一次伟大的价值和标准革命。没有任何人类观念的运动有类似的深广影响。它仍然在等待其历史学家：因为除非它被理解，否则在我看来没有什么现代政治运动是完全可以理解的。这一点对我而言，就是去关注这个不同寻常的、有时是不祥的现象的充分理由。193

艺术的责任:一份俄国遗产

我的目的有两个方面:首先,对现代文化史上的一个现象提供说明,我觉得它既有趣又重要,大概是因为过于不证自明,它反而没有得到经常的强调;然后,为俄国自由主义知识分子阶层的几位奠基人作一辩护,反驳对他们再三的指责,即指控他们无论多么无意,终究是锻造了某些束缚二十世纪苏联艺术家,尤其是作家的锁链。让我们从第一点开始。

一

不止一位十九世纪俄国批评家说过:在自然科学和其他专门学科之外,每一种对俄国思想有点儿影响的观念——每一种较普遍的观念——都来自国外,没有哪怕是一种有生命力的哲学、历史、社会或艺术的学说或观点是俄国土生土长的。这种说法我认为大略不谬,但在我看来更有趣的是所有那些思想观念,不管源自何方,进入俄国后都落到了一片极其热情、极其肥沃的精神泥土中,并且很快就在上面长得枝繁叶茂、蔚为大观,在这个过程中它们得到了改造。

这一现象的历史原因我们再熟悉不过了。因为十九世纪上半期俄国受过教育的人为数很少,而且在文化上与人口中的大多数隔绝,因此就被迫从别处寻求精神支援,而这又造成了这些

少数人对思想——一切思想——的一种渴求，在众多因素的作用下，这种热望日益增长，这些因素有：教育缓慢却稳步地扩大，194 一直普及到对社会不满的群体；通过读书和参加沙龙，但更多还是通过访问西方国家，特别是在1814—1815年俄军胜利进抵巴黎以后，他们接触了西方自由主义思想；通过寻找信仰和思想体系，以填补宗教衰败以及一个“发展中”国家里一种赤裸裸的中世纪专制主义日益显出的无能所留下的真空；尤其是通过痛苦地寻求解决“社会问题”——由于存在那条巨大鸿沟而造成的伤害，鸿沟横亘在有特权、有文化的人和他们无数受压迫、穷困潦倒、没有文化的同胞之间，后者的悲惨境况深深触动了知识分子中有同情心的人，使他们感到愤怒，在个人内心充满无法忍受的负罪感。

以上这些我们都很熟悉。但我想强调的是，文化落后地区接受新思想时偶尔表现出来的强烈的、常常是盲目的热情给新思想注入了巨大的情感、希望和信念，结果在这种新的、更强化、过于简单化的状态下，它们变得比原来在本土处于早期阶段的时候更令人生畏，在本土时它们与其他学说和理论相互冲突、竞争，形成了一种思想大环境，其中没有哪一种潮流或趋势是绝对主导、不可抗拒的。经过接触无穷无尽的俄国想像力——经过被决心实践自己信念的人奉为圭臬——其中一些思想得到了改造，焕发了生机，回到老家，对西方产生了巨大的影响。传出西方时，它们是非宗教的、理论性的、抽象的学说；回来时却是炽热的、偏执的、类似宗教的信念。民粹主义就是这样一个例子，它源自赫尔德及其他德国人，但在其俄国外表下远远传播到了中欧以外的地方，今天变成了一场爆炸性的世界范围内的运动；历史主义也一样，尤其是它的马克思主义形式；“共产党”这一概念甚至更是如此，不管如何忠实于马克思、恩格斯所阐明的原理，

它都已经被列宁变成了共产主义创始人做梦也想不到的一种工具。

我称这种现象为“反弹”或“回旋效应”。我不知道过去有没有与此相当的情形:希腊的斯多葛主义经罗马人改造之后,并没有返回去改造其故土东地中海地区;同样也不能令人信服地说,美国在其境外的影响导致欧洲被洛克、孟德斯鸠、清教主义或普通法的思想再次征服。相反,俄国与西方之间的互动多少有些独特,尽管事实是当西方思想冲击文化上落后的国家时,它们的 195 影响本身既不独特也不陌生。我要讨论的就是这类回旋效应中的一种,即艺术的尤其是文学的社会责任,或人们后来称为“社会参与”的那种现象,在极大程度上左右了俄国的思想和艺术,并以此为媒介在世界上的每个地方都产生了极为深刻的后果,尽管到现在其影响大概已过巅峰。

当然,艺术家应该为自己的行为向社会负责——负有社会责任——这一理论由来已久。柏拉图大概是第一个提出这一有争议问题的欧洲作家(因为西方大部分具有永久影响的问题都是由他首先提出的),他视艺术家的责任为当然。在《爱奥尼篇》中,诗人是受神灵感召,领悟真理并在超自然力量的影响下道出真理的预言家。在《理想国》中诗人则是有害的天才撒谎者。不管在哪种情况下他都没有否认诗人的社会价值。而且据我所知,在后来的古典时代或中世纪也没有人明确否认或轻视艺术家的力量以及责任。作家,甚至一切艺术家,都必须或者是传道授业的教师,或者是某种习俗或政权的颂扬者,或者是一个带来欢乐的人,或者是一位受神灵感召的先知,或者最起码是个提供有用知识或说出有用话语的匠人。甚至在文艺复兴这一并不倾向于功利主义学说的时代,艺术家在地位最高时近乎神圣,是“半神”(sicut Deus),因为在上帝创造的世界旁边,他也创造了

一个世界，因为他以自己创造性的灵魂使他的艺术作品有了生命，正如上帝赋予真实世界以生命；所以创造活动是绝妙的，因为这是一种与“宇宙精神”(anima mundi)合为一体的方式，对新柏拉图主义基督教来说，这种“宇宙精神”赋予宇宙以生命，使它运转。但丁、塔索、弥尔顿被他们的崇拜者，可能也被他们自己看成是受到神灵感召的先知；其他艺术家则被看作带来欢乐的人——薄伽丘、拉伯雷、莎士比亚很可能就这样看待自己。所有艺术都有一个外在的目的：讲出真理、教导人、娱乐人、治病救人、改变人；或者通过修饰美化上帝创造的宇宙，通过激发人们的头脑和心灵去实现上帝的(或自然的)意图，达到为上帝服务的目的。

为艺术而艺术的原则，以及相应地否认艺术家的社会责任或社会作用，认为艺术家的创作就像枝头鸟儿歌唱、水中百合盛开，显然除了当时当地的兴趣并没有其他目的，艺术家因而是自然之子，如果他愿意，就有资格对他周围各种对人的不可靠解释毫不在意，等等——这类观念，即艺术本身就是艺术正当性的理由，是晚近的思想，是对陈旧的、传统的、已经变得有压迫性的、至少是不再令人信服的观点的一次反动。“本身就是目的”——完全只为了目标本身而追求目标——这一观念据我所知在古典世界及它之外的西方各大宗教中都是找不到的。宇宙以及人在其中的活动被视为某个统一整体模式的一部分，不管把这一模式设想成什么：时空以外不变的和谐，朝着某个预示世界末日或超越尘世的高潮发展的一出宇宙大剧，等等；或者用更有人情味的、目的论味道不是那么浓的术语来说，被视为寻求幸福、真理、知识、正义、爱、人类创造能力的实现，等等——总之是为了寻求完全会自然实现的某种一元论方案。只为了目标本身而追求目标，不管结果如何，不管这样的追求是否符合其他活动、自然进

196

程或世界结构——这一观念出自新教(或许还有希伯来宗教)的一支,首先在十八世纪甚至可能早于康德的年代在德国得到充分阐明。为工作而工作的原则一经阐明,整体性的魔咒便被打破,接受多个彼此独立甚至可能互不相容的目标并存成为一种可能的意识形态。为美而美、为权力而权力、快乐、光荣、知识、个人独特人格和品性的表现——所有这些(或与它们相反的东西)能被看作它们本身的目的,相互独立;追求它们不是因为它们被客观地认为是某个普遍公认的人类目标不可或缺的成分,而是因为它们自身即目的——属于某个个人、某个民族、某个教会、某种文化、某个种族,等等。与追求人们必须服从的客观真理相反,出现了作为支配性范畴的个人或集体的自我表达,它与浪漫主义、民族主义、精英主义、无政府主义及民粹主义在本质上是类似的。

这是产生为艺术而艺术思想的沃土。它是作为艺术家的一种反抗诞生的,反抗强迫他们为某个他们觉得格格不入的、束缚人的或可耻的无关目的服务的企图。这是康德、歌德、谢林及施莱格尔兄弟的立场。这是反功利主义、反市侩的,其矛头直指雅 197 各宾派、督政府或拿破仑的所作所为,他们企图征用艺术家,尤其在复辟期间,企图控制颠覆性思想,把观念和艺术引入在政治或宗教上符合他们愿望的轨道。1830 年后,反抗的形式变为大声疾呼反对艺术商业化、反对资产阶级消费者的统治、反对把艺术家看作大众市场商品供应者的观念,拒绝赤裸裸地要求他们出卖正直、才华和独立以换取名利、声望或官方青睐。对同一性、法则、纪律以及一切非自由自愿接受的(或者说不是由有创造力的艺术家为了自身目的自发创立的)规则的浪漫主义反抗,逐渐同抨击工业制度消除个体差别的野蛮进程及其后果——对人的标准化、贬损人的尊严和非人化——相融合。反抗神话中

的英雄形象是那些孤独的艺术家，他们的真实生活在他们的内心和艺术中：比如查特顿、莱炎、贝多芬、拜伦，等等，这些人蔑视或挑战文化艺术的顽固敌人——庸俗堕落的公众、野蛮的暴民、教会、警察、军事压迫者。甚至像司各特、巴尔扎克、雨果这样的浪漫主义名人都遭到一部分更极端的"纯粹"浪漫主义者的谴责，说他们背叛了神圣的使命，将自己的艺术出卖给了大众口味，就像仲马父子或欧仁·苏那样为金钱或为名誉写作。

这一思想的哲学基础是由康德所说的"非功利性是一切终极价值(真理、正义、美等等)的条件"的主张迷住的批评家和教授们建立的。传播这种启示性思想的有巴黎的立法者、萨西、卡特勒梅尔·德·昆西，后来有库辛和儒弗瓦，甚至还有本杰明·贡斯当，他视雅各宾派的恐怖统治和对个人的严格控制为一场噩梦，并早在1804年就谈到了"为艺术而艺术"。如果说起初自由艺术家的敌人只是现存制度——政府、教会、市场、传统，那么不久以后从左翼便又开辟了一条攻击他们的战线：炮火来自由圣西门和傅立叶发起的早期集体主义运动，它攻击放荡、享乐的十八世纪的不负责任，并转而攻击十九世纪那些仿效上世纪作风的人。席勒曾说，在一个分崩离析的社会里，人已经偏离他们一度完整和谐的真实的、整体的灵魂，这时艺术的作用就是为受辱

198 的自然复仇，努力使人类及社会恢复本性。只有艺术、只有想像才能治愈劳动分工、工作专门化、大众社会的扩张、人的机械化日益加剧等造成的创伤。

艺术的作用因此成了治疗——重塑完整的人。甚至歌德这样痛恨一切哪怕是稍微带点功利性的东西的人，也倾向于这一卢梭式的观点，即视艺术为"塑造"(bildung)——完整人格的塑造。圣西门走得更远。愚蠢、无知、轻率、懒惰导致了雅各宾派革命这一大灾难——野蛮大众对才智和天赋的毁灭，愚昧力量

的胜利。常识,甚至天才,都是不够的。社会必须在新的、“稳如磐石”的理性基础上重建,这一基础由社会学专家来构筑——他们都是懂得社会进程的性质和目标的人:艺术家在社会的和平重建中扮演十分重要的角色。参与创造新的理性社会的艺术家不该任其艺术服务于某种无关目的。

圣西门主义者是第一批发展出一套近似于连贯的教条或涵盖一切的思想体系的思想家:他们教导说,艺术必须是交流,否则它就毫无价值;艺术是用来表达一个人关于自身的需要和理想的意识,后者由他所属的阶级的需要和理想决定,最终又由社会所处的特定技术发展阶段决定。既然一切借助于言辞或其他媒介的表达必定是企图行动、说服、劝诫、谴责、揭露、警告、提出具体看法等等,这种企图就必须让人意识到,并被用来为在真正的亦即科学地理解的历史进程的基础上建立某种内部完美一致的生活理想服务。如果人们想要在他们无论如何都无法选择,而只能在其中生活和行动的社会环境当中避免错误观念、揭穿假预言家,并由此最大限度地实现人们的潜能,那么单是这种对历史进程的科学理解便能决定某个特定社会真正的目标是什么以及不同个人和集体应该扮演什么角色。这就是后来被各个马克思主义派别采纳、发展并加以系统化的学说。十分自然地,圣西门的信徒中那些论述艺术功能的人,特别是布歇、皮埃尔·勒鲁及其盟友,认为对社会问题保持冷漠或中立不仅是轻浮或自私,而且本身就是一种道德态度,是一种恶劣的态度——蔑视某些价值,它们被艺术家忽视或拒斥,或者由于他自己盲目,或者由于他太虚弱、胆怯、道德扭曲而无法面对当时的社会问题并根 199

据自己的所见行动。[1]

这是十九世纪三十年代欧洲激进者的信念。所以出现了对十八世纪文学的攻击，其中卡莱尔的谴责无疑最激烈也最著名。“青年法兰西”、“青年德意志”、“青年意大利”，甚至英国的华兹华斯、柯勒律治，当然还有雪莱，都浸润在艺术是个人的、政治的、公共的和私人的救赎这一信仰当中。艺术是精神上有天赋的人——诗人、思想家、预言家——的神圣功能，他们拥有谢林所宣扬的那种比科学家、政治家或平庸的资产阶级市侩对现实的更深刻洞察。由此产生的社会责任观念就是十九世纪三十年代左翼对下述学说的攻击的实质，这种学说认为：艺术家必须是完全独立的，否则他就毫无价值，他必须只献身于心灵之光而不是其他东西，不管别人是否承认这点，也不管是否具有传统观点的辩护者所认为的那些社会、道德、宗教或政治涵义。

为艺术而艺术这一新学说最具口才的辩护者、诗人兼小说家泰奥菲尔·戈蒂耶，他著名的谴责所指向的就是这一作为某种社会宗教的宣传者的空想社会主义式的艺术家概念，反对的就是为了达到全社会一致而实行的更为粗野的压制。这在他的小说《莫班小姐》的著名前言中可以找到：

> 不，傻瓜们！不！笨蛋和白痴们，一本书做不出一盆

---

[1] “今日社会之艺术家”，琼西埃在《环球》（1832年4月8日）上写道，“……从未理解诗与社会的联盟关系 而另一方面，我们希望将一切都与最大意义上的政治联系起来，……我们正在很快地将所能触及的一切都和政治联系起来，文学就在那里，所以它必须包含公民权利并在我们的政治生活中占有一席之地。”请比较《环球》（1831年3月10日）的另一位撰稿人的话：“艺术的功用，按照其神圣的意义来理解，是在人类向着日益美好的命运的前进过程中，时而用和谐的音乐，时而用粗犷严厉的声音，不断地陪伴、指引和鼓励他们。”这几段乔治·G. 伊格尔斯在其《权威崇拜》（海牙，1958）一书173页有引用和翻译。

汤；一本小说不是一双靴子；一首十四行诗不是一支注射器；一出戏不是一条铁路——总之，不是曾使人类沿着进步道路前进的那些形式的文明。

凭着过去、现在和未来所有教皇的肠子发誓，不！一万次的不！

200

你不可能以一个转喻做出一顶帽子，你也不可能以卧室拖鞋的形式造出一个明喻来，你更不可能把一个对比当作一把伞来用……而一首颂歌在冬天里当大衣穿是太轻薄了……②

戈蒂耶的痛斥，虽然可能是冲着各色各样的实证主义、功利主义和社会主义，特别是冲着他那个时代所谓的"现实主义"和后来的"自然主义"，但只是从此以后从未停止过的一场论战中的一次最响亮爆发而已。坚持认为艺术只有在它是无用的时候才是艺术；美的事物本身便是目的，丑的事物也是一样，怪诞的事物以及一切事物都是这样，而绝不会遵循七月王朝和银行家、工厂主、骗子、野心家或者愚蠢的或腐败的墨守成规的大多数人世界的"中庸之道"；将艺术作为社会或政治工具使用，为它以外的目的服务，就是出卖艺术——这一观点得到了缪塞、梅里美以及晚年海涅的回应。海涅尽管有过圣西门主义阶段和年轻时的政治激进，他还是保留了对那些宣扬征用艺术为政治目的服务的人的极其辛辣的嘲讽。福楼拜和波德莱尔、莫泊桑和龚古尔兄弟、巴纳斯派及唯美主义者在这一旗帜下与宣扬社会责任者进行斗争，后者包括传教士和预言家、自然主义者、社会主义者、

② 这部小说1835年出版，前言的日期署为1834年。在1880年巴黎出版的版本中，这一段出现在19页上。

卫道士、民族主义者、神职人员和浪漫的乌托邦主义者。但对于纯艺术主义最热情洋溢的并且最终影响最大的反击来自这一盛宴的迟来者，东边未开化的野蛮人——俄国作家和俄国批评家——在那个时候，他们在西方几乎完全不为人所知。

二

俄国也曾有一段时间受到为艺术而艺术的学说的影响。1830年普希金在他的伟大诗篇《致诗人》中写道："你是帝王：在自由之路上自行其是。"[③]"诗的目的即诗，"他宣称，"如杰利维格所说（如果这不是他从别人那儿剽窃来的话），雷列耶夫的《沉思录》总是有个目标却总是不得要领。"[④] 这一立场（对其最著名的表达当然是在《诗人和群众》中诗人的信条）不独为普希金所有，而且是他的同道，出生并大都植根于十八世纪的才华横溢的贵族艺术爱好者群体共同持有的。他们对十二月党人运动的同情，大部分而言，并未导致市民艺术的理想，尽管有雷列耶夫或者还有库彻尔贝克。请对比普希金逝世数年后别林斯基写的一些话，无论人们对别林斯基有什么别的看法，当他说出下面一段话的时候，他代表了俄国社会的整整一个阶层：

201

> 除了眼界狭隘或精神幼稚的人，没有人能命令诗人必须为美德唱赞歌，或写讽刺作品惩罚罪恶；但每一位才智之士都有权要求一个诗人的诗作或者为他提供时代问题的答

③ A.S.普希金，《普希金选集》，共10卷（莫斯科，1974—1978）（此后略称《选集》），卷2，225页。（此处用的是查良铮的中译，见《普希金抒情诗选》，译林出版社，1991年，339页。——译注）

④ 同上，卷9，146页。

案,或者至少使他为了这些沉重的、难以解决的问题而内心充满悲哀。[5]

这打响了一场引起深刻后果、至今仍未过时的论战的第一枪。屠格涅夫在他的回忆录中感人而有趣地描绘了读着普希金以诗人的口吻居高临下地致群众的诗行,在地板上踱来踱去的别林斯基的形象。普希金的诗是这样的:"……陶罐对你们更珍贵:/你们可以拿它给自己烧煮食物!"[6] "当然啰,"别林斯基的眼睛闪闪发亮,来回地从房间的一角跑到另一角,反复地说,"当然更珍贵。我用它不光是给我自己一个人,我给我全家、给别的穷人烧煮食物,在欣赏一尊雕像——哪怕它是菲迪亚斯的阿波罗神像——之前,我的权利和义务是喂饱我自己家里的人和我自己,不管任何表示愤怒的公子哥儿和蹩脚诗人怎么说!"[7]他十九世纪四十年代激烈的反唯美主义常常代表了对他自己早年观点的一种彻底和痛苦的批判。他曾经和费希特一样(他自己觉得),并且在此前后和谢林一样,相信艺术构成了自我的解放,精神从经验现实遁人一个精神自由的纯粹世界,其中人类灵魂 202 可以沉思甚至是最低级的动物也在其灵魂中思考着的理想。上升到这样一种美好前景当中,脱离混乱、丑恶、冲突——日常世界和感官的意外事件——的景象的能力,是灵魂自由的精英分子的特质,他们能够沉思真正的现实。

---

⑤ V.G.别林斯基,《别林斯基全集》,共13卷,(莫斯科,1953—1959)(此后略称《全集》),卷7,345页。

⑥ 普希金,《选集》,卷2,167页。

⑦ I. S. 屠格涅夫,《屠格涅夫全集·书信》,共28卷(莫斯科/列宁格勒,1960—1968)(此后略称《全集·书信》),《全集》卷14,45—46页。(此处用的是张捷的中译,见屠格涅夫,《文论·回忆录》,河北教育出版社,1994年,556—557页。——译注)

别林斯基十九世纪三十年代晚期的文字充满了激情狂热的、新柏拉图主义式的唯美主义，它通过谢林的折射，由别林斯基的导师斯坦凯维奇和巴枯宁教导给他（别林斯基几乎不懂德文）。他在1839年或1840年向黑格尔式寂静主义的转变——他忍受了精神上如此巨大的痛苦才坚持下来——也并未很大地改变他关于所有真正艺术的独立性和自身合理性的观点。如果“实在的即是合理的”；如果（如黑格尔的预示者蒲伯认为的那样），所有的恶只是被误解的善；如果理解某事就是把握其理性的必然性，因此也是把握其合理性；如果现实可以看作是精神进步的一种涵括一切的模式，因此近看起来野蛮、丑陋、不公、令人反感的东西，如果从一个更高的立场来看，将被看作道德精神在其辩证上升过程（精神企图理解自身和外部世界——后者不过是从精神真正的自身切割、分离出去的）中所达到的一种更具包容性的和谐的一个不可或缺的因素——如果这些都是真的，那么所有对社会秩序的抗议，所有企图使艺术为改善人类当下状况服务的努力，都是庸俗的、短视的、不成熟的、无效的、幼稚的，是对人类精神最深层旨趣的错误理解。因此他痛斥席勒的早期剧作，痛斥维克多·雨果（在他的《拿破仑小丑》被压制后，雨果从右翼阵营回到了左翼阵营）、乔治·桑、勒鲁以及法国整个社会批评和社会艺术学派。以类似的（多少有些柏克式的）精神，他批评了格里鲍耶陀夫及其他俄国批评家和吹毛求疵者，他们没有上升到这样一个高度，在那里理性精神能够认识到为什么存在的就必然是合理的，为什么希望一夜之间改变世界去适应幼稚的乌托邦式的、反复无常的、主观的奇想是不理性的。他在1840年说，真正的诗的内容，“不是一时的，而是千百年的问题；203 不是一国的，而是世界的问题；不是一部分人的，而是全人类的

问题”[8]。在同一篇文章里他写道：艺术“通过表达其自身意识服务于一个社会——它不是作为某种独立的、只为自身而存在的东西而服务于社会——它的目的、它的原因在自身”[9]。戈蒂耶或福楼拜在这里发现不了什么有差错的东西。这一观点在当时不是别林斯基独有，有着相同观点的包括斯坦凯维奇（在他晚年）周围的哲学圈子里的人、屠格涅夫和巴枯宁；卡特科夫、鲍特金、巴纳耶夫，无论是亲斯拉夫派还是西方人都一样：除了像赫尔岑和奥加廖夫这样的空想社会主义式狂热头脑之外。

然而，假如一个有着别林斯基的性情或许还有同样出身的人对社会批评的冷漠态度维持得并不长久，我们不应该感到奇怪。别林斯基实际上强烈拒绝了以黑格尔的方式接受一种道德上令人难以忍受的现实——以在人世之外实现一种其中所有事情都被视为合理必要、在智者看来也是完全可以理解的和谐现实的名义，与一个充满压迫、不公、残忍和人类苦难的世界“讲和”。不管是什么东西，如果它不能给受难中的人带来安慰，不能回应那些吁求正义的人们，现在对他来说都是骗局和愚弄。甚至在他的黑格尔主义时期，当他强压住自己的怀疑时，他还是不能毫无疑问地接受黑格尔在其美学演讲中阐述的对艺术的看法。“我们时代的艺术，”他在 1843 年写道，“是以美学形式实现现代意识，实现关于生活的意义和目的、人类的道路、存在的永恒真理的现代思想。”[10] 然而只有“专业的热爱艺术者”才能满足于为艺术而艺术。[11] “像真和善一样，美本身即是目的”[12]；“错

---

⑧ 《全集》，卷 3，399 页。

⑨ 同上，397 页。

⑩ 《全集》，卷 6，280 页。

⑪ 同上，277 页。

⑫ 《全集》，卷 4，497 页。

过这一刻便不再懂得什么是艺术;但停留在这个立场上就只能对它一知半解"[13]。他甚至还说:"我们的时代对艺术中的这一倾向特别地怀有敌意。它坚决否定了为艺术而艺术,为美而美。"[14]

以上引用的话直接回应了当时使巴黎的杂志分成各个阵营的大论战中那种空想社会主义式的"旗帜鲜明的"立场。它们表明,到1843年,在论尼基钦科"关于批评的演讲"的文章中——他所谓的对唯美主义者的猛烈抨击——其立场的转变已经完成,无可挽回了:"现实是我们时代第一个词语,也是最后一个词语。"[15] 乔治·桑,一个曾被他斥为和雨果、席勒及格里鲍耶陀夫一样无视理性现实缓缓展现的宏伟前景的肤浅抗议者,现在被他宣布为"肯定是我们时代的圣女贞德、救赎之星、辉煌未来的女预言家"[16]。他成了她的艺术和她热情的社会主义民粹主义全心全意、不加批判的崇拜者;而且不仅是他。赫尔岑的小说《谁之罪?》就是在她的直接影响下写出的。有一段时间,屠格涅夫、萨尔蒂科夫甚至陀思妥耶夫斯基,都将她看作卓越的天才。皮谢姆斯基因为明显地受到乔治·桑的《雅克》启发的危险观点而在审查员那里惹了麻烦;甚至"纯粹的唯美主义者"德鲁日宁也在他的小说《波林卡·萨克斯》中得益于她;尼古拉一世时期的莫斯科和彼得堡整整一代俄国青年似乎都匍匐在她的脚下。然而,这并未导致向某种初级马克思主义或者甚至是初级自然主义的投降。1843年别林斯基——那时他正处于对巴黎社会主义者最着迷的时候——宣称,说艺术应该是理智的、真实的、深

204

⑬ 《全集》,卷6,276页。

⑭ 同上,277页。

⑮ 同上,268页。

⑯ 《全集》,卷7,115页。

刻的但没有诗意的，并不能给艺术带来任何好处，而且艺术理想不是“一种夸夸其谈、一个谎言、一个幼稚的幻想；它是实实在在的现实的一个事实，但并不是从现实复制的事实，而是经过了诗人的想像，得到了普遍（不是孤立的、特殊的或者偶然的）意义之光的照耀，‘培养成了一颗创造的明珠’[17]，因此，更像它自己，比最盲从的对现实的复制更加忠实于自身”。[18] 为艺术而艺术或许是一种谬论，但如果一件艺术品不是艺术，如果它并没有通过美学的检验，那么，不管有多少在道德上值得称道的情感或者智识上的敏锐都不能挽救它。

这一信念他从未放弃。四年以后，在他最激进的时期之一，他比较了赫尔岑的小说《谁之罪?》和冈察洛夫同时期发表的一部小说。赫尔岑“首先并且最主要的是一位哲学家”，别林斯基说，“仅有一丁点儿诗人的特点”。[19] 在这方面和他形成最完整对照的是冈察洛夫，《平凡的故事》的作者。后者则仅仅是一位诗人，一位艺术家。他对自己创造的角色并无爱憎；他们并不使他感到快乐或者恼怒；无论对他们还是读者，他都不做什么道德上的训诫。他的态度是这样的：“如果他们遇到了麻烦，那该他们自己操心——不关我的事。”[20]

205

> 在所有同时代的作家当中只有他，只有他一个人，接近了纯艺术的理想，而其他所有人都已经离这个理想不知有多远了——并因为远离理想而飞黄腾达。所有同时代的作家，都有一些在天分之上的东西，这些东西比天分更重要，

---

⑰ 来自果戈理《死魂灵》第7章的一个意象。

⑱ 《全集》，卷6，526页。

⑲ 《全集》，卷10，326页。

⑳ 同上。

是它的力量所在；冈察洛夫先生除了天分以外一无所有；他比今天任何人都更是一位艺术家——诗人。他的天才并非一流，却是强大和显著的。[23]

还有：

亚历山大[即赫尔岑]的情况是，思想统御着一切——他事先知道自己写的是什么，为什么写——他以非凡的忠实程度描述一个现实场景，只是为了说出自己要对它说的话，做出某种判断。冈察洛夫先生刻画形象、角色、场景，首先是为了满足他的内在需要，为了从他本身的刻画能力中抽取快乐；至于讨论、判断、引起道德上的后果——他得留给读者们去做。亚历山大描绘的图景……之所以不同凡响，与其说是因为他描绘的忠实程度和他的手笔，不如说是因为他对所描述的事物理解的深度；它们了不起，更多地是因为它们的现实性，而不是诗的真实(poetic truth)。使它们引人入胜的与其说是一种诗意的风格，不如说是一种用才智、思想、幽默、机智等以其原创性和新颖性永远吸引人的品质所造成的风格……在冈察洛夫看来，诗是第一位的和惟一的因素。[24]

冈察洛夫在回忆中告诉我们，别林斯基有时批评他毫不显露愤怒、恼火和个人感受：

㉓ 《全集》，卷10，326—327页。

㉔ 《全集》，卷4，497页。

“不管那是个无赖、傻瓜、怪物，还是个正派的善良人，对你来说都没什么分别——你统统把他们描写得一个样：对谁都没有什么爱憎！”他曾带着好心的怒气这么说道，有一天还亲切地把两手按在我的肩上，又耳语般地说：“这没错，这是必要的，这是艺术家的标志。”——仿佛害怕被偷听，然后被人指责同情一个没有立场的作家。[23] 206

或许别林斯基更喜欢赫尔岑，但在他认为，冈察洛夫是一个艺术家，而赫尔岑终究不是。

别林斯基的立场是清清楚楚的：“不管一首诗中的思想是多么美妙，它多有力地回应了当时的现实问题，如果它缺少诗意，那么其中就不可能有美妙的思想，也不可能有现实问题，只能说它好心办了坏事。”[24] 这是因为艺术家的奉献“不仅必须在作家的头脑里，而且首先必须在他的心里……一个思想……如果没有经过一个人的本性，没有打上本人个性的烙印，不但对诗，对任何文学活动来说，都是死的资本”。[25] 但他并不满足于此。我们已经看到他1844年在关于普希金的文章里所宣称的：“每一位才智之士都有权要求一个诗人的诗作或者为他提供时代问题的答案，或者至少使他为着这些沉重的、难以解决的问题而内心充满悲哀。”[26] 这已经差不多和他1845年那段众所周知的断言同样极端了：“在我们的时代，艺术不是主人，而是奴隶。它服务

㉓ 《全集》，卷6，276页。

㉔ 《全集》，卷10，303页。

㉕ 《全集》，卷10，312页。

㉖ V.G.别林斯基，《别林斯基全集》，共13卷（莫斯科，1953—1959）（此后略称《全集》），卷7，345页。

于自身以外的利益。”[27] 尽管他补充说这只适用于“关键”年代——对过渡时期的圣西门式说法，即当老的已经变得无法忍受，已经摇摇欲坠，注定要灭亡，而新的正蒸蒸日上之时——但这的确是发自真心的大声疾呼。他只是用一种激烈的方式说了他 1843 年说过的话：“我们的时代渴望信念，它为缺乏真理而遭受折磨”[28]，“我们的时代整个都在发问，都在追求，都在寻找和渴望着真理”[29]。

这是以后一直折磨着俄国知识分子的令人焦躁不安的、有时使人极度痛苦的自我反省的最早也是最激烈的系统阐述。自此，没有俄国作家觉得可以完全摆脱这一道德立场：即便他拒绝按照其要求行事，他也会觉得应该与之达成妥协，和它把账算清。但在 1846 年别林斯基向我们提到了普希金的《石客》，说它是一篇了不起的杰作，对于真正热爱艺术的人们它肯定“在艺术上是最出色的，是普希金的最高创造，是他诗歌王冠上最绚丽璀璨的宝石”。他还说，这种艺术不可能平民化，它只为少数人创造，而这些少数人将以巨大的“激情”和“热忱”来爱它，他将自己算作这少数人中的一个。[30] 这些自相矛盾，或者表面上的自相矛盾，直到他生命结束都在不断增加。在他对 1847 年俄国文学的评论中——我已经引用了其中一些话，此文是一鸿篇巨制，从某种意义上说是他的绝唱——有他所有文字中最为著名的句子：

剥夺艺术服务公众利益的权利，不是提升而是贬低艺

[27] 《全集》，卷 9，78 页。
[28] 《全集》，卷 6，267 页。
[29] 同上，269 页。
[30] 《全集》，卷 7，569 页。

> 术，因为这意味着剥夺它最重要的力量——思想的力量，把它变成某种奢侈堕落的享乐对象，游手好闲者手中的玩物。这甚至意味着杀害艺术，我们当代绘画的可怜现状即是见证。这种艺术，仿佛没有注意到它周围火热的生活，它已经对所有活生生的、当代的、真实的东西闭上了眼睛，只是到毫无生气的过去寻找灵感，企图从中找到现成的观念，这些观念人们很久之前就置之脑后了，它们不再引起任何人的兴趣，不再使人激动，不再能激发任何人内心活的同情了。[31]

但过了一会儿，他在我已经部分引用过的一段文字中这样写道：

> 很多人现在着迷于“责任”[napravlenie]这一充满魔力的词语，人们认为这是惟一重要的，并不懂得在艺术范畴里，首先，除非有天分否则任何奉献都一文不值；其次，奉献不能只限于头脑，它首先必须在作家的心灵和血液里，它首先必须是一种情感，一种本能，只有那时，或许才有自觉的思想——这种奉献本身必须经过创作，正如艺术本身必须经过创作。在书中读到或听到的一种思想，即使对它有了相当正确的理解，如果这一思想并未和本人血肉交融，没有打上本人个性的烙印，它不过是死的资本……如果你没有 208 诗才……你的思想和目的将永远只是修辞上的陈词滥调。[32]

---

[31] 《全集》，卷 10，311 页。

[32] 同上，312 页。参《全集》，卷 7，311 页：“如果一个人不是天生的诗人，他持有的思想，或许深刻、真实甚至神圣，但无法改变地，他的作品还会是小气的、虚假的、错误的、扭曲的、僵死的。”

一个真正的作家创作的"已经和本人血肉交融,打上本人个性烙印"的形象或者文字——如果这些宣称自己是艺术作品,甚至最形式主义的批评家也不会加以否认,即使它们讨论的是当时"可恶的问题"——"the proklyatye voprosy"[53]。但别林斯基似乎走得更远。他声称社会现实给作家提出了具体要求:在这样的时代,作家并不能随心所欲地单纯为他自己的快乐而创作——享乐主义是不够的,读者有权利要求作品讨论迫在眉睫的社会问题。虽然这样的话别林斯基可能只说过一次,但他已经做出了致命的宣言,宣称在我们这样糟糕的时代,艺术必须是奴仆,服务于其自身以外的目的——正是这话犯下了"滔天罪行",促使法国纯艺术的捍卫者们进行了如此猛烈的、肯定也是应该的反击。然而,别林斯基说得很清楚,歌德的艺术即使对他来说也是最卓越的艺术,就像所有伟大的艺术那样,它反映了时代最深刻的趋势。但它没有"责任感";普希金创作中的"明珠"《石客》也不具备这种精神。至于《奥涅金》——"俄国生活的大百科全书"[54] ——其"方向"如果说有的话,也是错误的:普希金遭到了公然抨击,因为为了鼓吹对塔吉亚娜所处社会的错误价值观的遵从,普希金让她和丈夫维持了一段没有爱情的婚姻,这

---

[53] 虽然"voprosy"("问题")一词在十九世纪三十年代被广泛地用来指俄国知识分子最关心的问题,"proklyatye voprosy"("可恶的问题")这一特定短语似乎是在1858年由米哈伊尔·L.米哈伊洛夫创造的,在翻译海涅的诗《致拉萨卢斯》("Zum Lazarus",1853—1854)时,用它翻译"die verdammten Fragen"("该死的问题")见《海涅的诗》("Stikhotvoreniya Geine"),《现代人》,1858年第3期,125页;及《海因里希·海涅全集》,奥斯卡·沃尔泽尔编(莱比锡,1913),卷3,225页。也有可能,米哈伊洛夫利用了这样的事实,即一个现成的俄语表达十分妥贴地符合海涅的原话,但我尚未在出版物中见到比这更早的对它的使用。——编者按

[54] 《全集》,卷7,503页。

正像安娜·阿赫玛托娃曾经抱怨说，托尔斯泰让安娜·卡列尼娜死，不是为了满足他自己的道德准则——因为他比这要高明——而是为了满足他那些莫斯科姨妈们的道德准则。但对于普希金即使是最纯粹、最不“指向”社会的诗作的无上诗才，别林斯基做梦也丝毫没有想过要加以否定；他从未抱怨普希金的唯美主义。 209

那么究竟他在说些什么？难道他只是一个头脑糊涂、过分容易激动、半桶水的、因为不够聪明而被大学开除的书生？仅仅集中了许多强烈却杂乱无章、没有约束的情绪？是仅有真诚和热心是不够的这一道理的活生生的例子？一个可怜的自学成才者？难道他真的就像后世的批评者们——沃林斯基、艾亨瓦尔德、奇热夫斯基等——所描绘的那样？这些批评者说他从别人那里拿来现成的思想，说他不假思索、不加限制、毫无组织地将它们一股脑儿倒出来，当初怎么乱七八糟来的他就还是乱七八糟地倒出去；还说我们或许应该原谅这个人，因为他为了糊口不得不拼命地匆忙工作，虽然他的观点并不因此变得值得严肃对待；他是个正派的甚至高尚的人，但并不是一个权威，甚至不是个有独创见解的思想家；最多表现了他那个时代智识上半生不熟、浮躁不安的青年一代的典型毛病。作为批评家，他和施莱格尔、圣伯夫甚至格申森根本无法相比。同样，在我们的时代，他也不时被指责为始作俑者，或至少煽风点火，引发了乏味的功利主义或教条主义批评观，使为艺术而艺术的理论和实践遭到了粗鲁野蛮的冲击，这些冲击最初气势汹汹地来自他的追随者们，现在则出自当代苏联文学的政府检查官。

实际上，这是当代美国批评家鲁福斯·马修森的观点。他，依我看来，就这个主题写了一本最具洞察力、最有原创性的作

品。他的《俄国文学中的正面英雄》[35]一书，甚至在我并不同意其中观点的时候，也作为一部极具批评深度的杰作而深深打动了我。不过马修森的判断，即别林斯基既不是专制主义者也不是极权主义者，但两者的出现都离不了他，我并不认为是有充分根据的。[36] 别林斯基当时所做的，甚至在他最激烈、最反唯美主义的时期，实际上并不是要否认，用美学标准来判断，艺术毕竟还是艺术。就此而言，他在冈察洛夫和赫尔岑之间所做的比较，在我看来是最关键的。他被赫尔岑所打动，他全心全意地接受他的"责任感"；但他宣布为艺术家的却是冈察洛夫，而不是赫尔岑。而且在他对俄国文学做出决定性的贡献时——如确立普希金的至高地位，盛赞果戈理，发现陀思妥耶夫斯基、冈察洛夫、屠格涅夫，为库科尔尼克们、马林斯基们、扎戈斯金们以及申科夫斯基们最后扫清道路——在他从事这一名闻遐迩、在文学史上开创新时代的行动时，别林斯基并没有考虑这些作家的社会关怀，不管有意还是无意，他并没有采用马修森精彩阐述的标准，用以区分激进的立场和自由的立场：前者视作家为其意识形态的一个功能，后者则相反，视意识形态为个体性情和作家个性的一个功能。[37]

当然，别林斯基是关心社会的，比任何人都关心；他无疑希望当时最优秀的艺术家能够在道德上对社会现实做出回应，因为他们肯定要比别人对现实更有觉悟、更敏感。他可能更希望冈察洛夫不是那样一个对自己所创造的角色的道德和社会品质冷漠而超然的旁观者，而且不管对错，他可能以为深刻的道德关

[35] 鲁福斯·W.马修森，《俄国文学中的正面英雄》，第2版（斯坦福，1975）。

[36] 同上，42页。

[37] 同上，94—95页。

怀并不必然限制艺术上的成就。他明白而且也说过，格里戈罗维奇是个二流的艺术家，虽然别林斯基赞扬他揭示了农民生活的惨状；他宁愿普希金与其所属阶级、等级和所受教育的传统道德决裂，等等。但在我看来，他似乎从来没有让这些考虑——我承认自己并不完全反感它们——使自己否定或者歪曲他所分析的作家的艺术品质，他们中的一些人毕竟是由他最早发现的。

别林斯基的错误在我看来主要是在趣味上，而非在社会或政治或道德倾向的表达上；他并没有随心所欲地为了提升进步主义者而贬抑反动和保守人士、犹豫不决的自由派或无立场的中间派。歌德的《浮士德》在他看来之所以是其时代和社会精神的表达，正因为它是一部伟大的艺术作品；它之所以不是一部伟大的艺术作品，恰恰是因为它的作者有意为它规定了一个社会方向。别林斯基对歌德冷漠的性格及其循规蹈矩、胆小、保守的生活感到深深的蔑视，但是在和才能较差的作家比较的时候，他从未怀疑过歌德卓越的天才，即使这些作家献身社会，关心被侮辱和被压迫的人们，如雨果、欧仁·苏、格里戈罗维奇等，虽然他像其他所有人一样，曾极大地高估了乔治·桑的才能。马修森正确地认为奉献社会的教条压制了艺术的发展，哪怕仅仅是因为它是反对有问题的、矛盾的艺术。他引用契诃夫的话，说艺术家的任务是在读者前面好好地说明问题，而不是提供解决方案[39]——这恰恰是别林斯基认为冈察洛夫在做的事情。归根到底，除了创作的才能和真实性，即以自身经历当中最真实的东西来形象地探索和表达的才能以外，别林斯基对艺术家没有别的要求。他只谴责在他看来弄虚作假的东西：例如无视现实，代

211

[39] 马修森，《俄国文学中的正面英雄》，93页；这段话摘自1888年10月27日（马修森给出的日期是错误的）契诃夫致A.S.苏佛林的一封信。

之以田园诗、幻想、假古典的仿制品、夸张、奢侈、拟古——所有向作家并未"亲身经历"过的东西的逃遁。所以，他时不时地会向浪漫的好古癖以及地区文化热大发雷霆——对于他，这些都是向生活中偏远或奇异角落的孤注一掷的探险，都是为了逃避了解自身。这的确引出了一种艺术道德，引出了在某种意义上负有责任——如发誓只说真话——的艺术家的概念。但这并不等于容忍，更谈不上主动要求对艺术进行社会或政治控制，或由国家来办艺术，甚至连圣伯夫（以及其他人）要求拿破仑三世做的那种程度都没有。

让我进一步说明：别林斯基的观点确实导致他相信艺术是传声筒，是一个人和另一个人之间交流的形式，或者创作新旧《埃达》或建造吴哥窟各个寺庙的无名人群之间交流的形式。这才实实在在地和与之对抗的观点相冲突，戈蒂耶或许是后者最好的代表，这一观点认为，艺术家的全部目的就是创造美的客体，无论是一部史诗，还是一个银盒，艺术家的个性、他的动机、他的生活、他的关怀、他的性格、塑造他的社会或心理过程等等，统统和艺术作品本身无关；因为，正如T.S.艾略特相信的那样，艺术作品依靠本身的光辉而存在。这当然是十七或十八世纪的古典批评家们的信念，这一学说，波德莱尔和福楼拜、马拉美和艾略特、佩特和普鲁斯特，当然还有歌德本人，都曾经以各种方式一贯地加以维护。它在今天仍不缺乏维护者。

212

这对别林斯基来说，是一个灾难性的谬误：但并不是出于那些鼓舞着弗洛伊德主义者、马克思主义者或今天同类学派的原因。别林斯基相信人是一个整体，并不是由相互独立的机能或功能凑成的。如果一个人在一个角色中所说的话与他在另一角色中所说的话相互矛盾，那么，有些东西已经被伪造了或者至少被变得无足轻重，变成了某种机械的或者习惯性的姿态。如果

一个人说的话,无论作为什么角色——作为艺术家、法官、士兵、打扫烟囱的人等等,当他作为另一些角色——作为父亲、革命者、爱人——说出来时,将被证明是虚假的或不诚实的,那么,这些话在最初本来就是虚假或肤浅的。一个人无论在什么地方,都不能因为他只是发挥某种功能、从事某种职业或扮演某种角色而免除作为人的责任。如果你决定要压制真理并代之以空想,在你的材料里掺假,玩弄和利用人们的反应,如果你选择了刺激、逗乐、恐吓和引诱人们,那你就在将你的才干变成获取权利、享乐或利润的手段,这是将你的人性出卖给政治——低级丑恶意义上的政治——是肆无忌惮地践踏,或至少是逃避你及所有人都知道的人类真正的目标。

艺术不是新闻,艺术不是道德说教。但并不是说因为它是艺术,它或者艺术家就可以不负责任。艺术活动也不是一套衣服,一个人想穿就穿想脱就脱:它或者是一种完整人性的表达,或者什么也不是。集创造的天才和庸人于一身,不是不可能——《赫尔曼与窦绿苔》或者《亲和力》中的道德观就表明了歌德身上的这种情况,黑格尔的个性和生活当中也有这样的情形。惟一重要的是艺术作品所表达的内容,看它到底是自觉的组织还是蒙昧的本能的产物:因为作品等于作者,就是他最真实的声音,就是他自己。对他来说,莎士比亚、弥尔顿、狄更斯、拉斐尔、果戈理就是他们的作品;他并不直接关心他们的私人生活:他只关心他们/它们所表现的生活、它们的深度、它们的正确性、它们与那些在一切时代都使人极度痛苦的中心问题的关系。

这一立场,他在1842—1843年之后就再也没有放弃过。与其说它出自费尔巴哈,不如说出自圣西门或其信徒。它最初发端于席勒的艺术家概念,即受侮辱的人性的复仇者和被习俗扭曲或破坏的完整的人的修复者——还有奥古斯特·威廉·施莱格 213

尔将艺术家比作聚焦镜，通过他，他所处社会和时代最深刻最具特征的趋势得到聚集、结晶，化为对现实的一种集中和精粹的表达。而这是复制日常支离破碎的经验所难以达到的。俄国文学史家将在这里发现一种传统的发端，它将引向屠格涅夫和托尔斯泰，引向米哈伊洛夫斯基和普列汉诺夫一些最出色的批评文字——在标尺的相反一端则引向六十年代的人、车尔尼雪夫斯基简单化的唯物主义、杜勃罗留波夫意识形态上的激进主义、皮萨列夫的科学主义和对艺术追求的夸张的轻蔑，更不用提苏联官方套话机械死板的喋喋不休了。俄国思想和写作中的这一中心潮流及其过去一百年里对西方无可估量的影响，我认为，直接发源于圣西门主义者同为艺术而艺术学说的拥护者之间的争论。这一决定性对抗的社会根源及隐含意义，则另当别论。

三

要说的还不止这些。别林斯基的呐喊"在我们的时代艺术不是主人，而是奴隶"[39]，或"在我们的时代，纯艺术是不可能的"[40]，虽然孤独，却并不等于说艺术家及其艺术就必须植根于某种特殊的社会条件，一旦与之割裂，就会枯萎或变成纯粹的消遣。他的意思不限于此——远远超越了法国的始作俑者。无论如何，这确实使得杜勃罗留波夫是别林斯基传人的说法变得相当有凭据。我认为真实的情况是，借用屠格涅夫的说法，别林斯基是堂吉诃德，热情、坚定、随时准备为他的思想献身，但同时又是一个被无法解决的内心冲突折磨着的堂吉诃德。一方面，他

---

[39] 《全集》，卷 9，78 页。

[40] 同上，77 页。

痴爱文学，他对什么是文学什么不是文学具有一种非凡的本能的判断力，这已经经受了时间的考验，使他成为十九世纪最具原创性、最有影响和(尽管有几次在鉴赏力上大失水准)最公正、最有眼光的俄国批评家。文学是他一生的挚爱，完全进入作家的 214 世界、感受他的经历、完全沉溺于他的想像之中的需要，是个人主观的一种心理学和美学专注能力，即赫尔德所谓的“内在感受”(Hineinfühlen)[41]，不受社会条件的要求和人们历史地改变的需要的限制。同时，他寻求一种包罗万象和具有不可动摇的正确性的意识形态；“渴求真理”(golod istiny)是他那个时代一种普遍现象；没有人比他更深刻地受到当时俄国生活中的不公、苦难和野蛮专制的痛苦折磨，他的文字比历史上任何人都要生动地表现了这一点。由此，他着迷地去寻找答案，试图回答人该是什么样、生活该怎么过这类问题；而且他希望和企盼人类的每一才能尤其是文学——他的生命——能够关切这些问题并帮助追寻这些真理的人们。他决心为理想而献身，他决心与他经过这么多磨难所获得的信念的敌人们做殊死搏斗。他内心很清楚这一点：他知道自己容易高估某个作品纯粹的社会意义，他明白如果作品没有艺术价值，那么，无论它的目的是多么值得赞扬，它或许有价值，但它并不是一件文学作品。直到生命的最后日子，他仍在反复强调这一点。但他坦白内心还是有所偏好。在一封致瓦西里·鲍特金的著名的信中，他说即使某个故事缺乏艺术性和诗意，那么，除非它主动地端起了“博士论文”的架子，或“蜕变成寓言”，假如它还多少有点实质内容，“我就不仅会读它，我简直就是吞下它……要紧的是，它应该提出问题，对社会产生道义

[41] 《赫尔德全集》，伯恩哈德·苏芬编(柏林，1877—1913)，卷5，503页。

上的影响"[42]。他承认,即使是一篇不怎么样的纯文学作品(belles-lettres),如果它有重要社会意义,如果它有思想、提出问题,就他个人而言,有时就能比一部艺术作品更深地吸引他。我的观点是,他并没有混淆这些类别:艺术还是艺术,不管它有没有社会意义,仍有着它不朽的价值,而不管它的社会价值如何;另一方面,不管作家多关心社会问题,不管他有多聪明、多真诚,仅凭这点是无法创造艺术作品的。席勒比歌德更高尚,更具同情心,但歌德是更伟大的艺术家。别林斯基对此毫不怀疑。

这些令人极度痛苦的讨论,深刻地影响了他的同代人,别林215斯基的作品当时在国外并没有人阅读,但在那些岁月里成长起来的伟大小说家们,以及后来的社会主义布道者们,不久以后即影响了西方思想。这就是我所谓的"回旋效应"的一个例子。忽略它,将使西方的文化史不完整。

四

法国圣西门主义运动的命运已经是众所周知的了:圣西门的一些最早的追随者们从有计划的集中工业化的构想中得到灵感,成了极其成功的铁路大王和银行家,组织了苏伊士和巴拿马运河的开掘。圣西门主义学说发展成了圣西门的信徒奥古斯特·孔德的实证主义,深深地影响了马克思主义,但也渗透了十九世纪后半叶比较温和的社会主义和更加激进的学说。圣西门主义思想由这个源头辐射开来,与当时各种保守的、自由的、君主主义的、马克思主义的、教权主义的、反教权主义的思潮并行,占有自己的一席之地,同时也与这些思潮以种种方式结合,形成

[42] 《全集》,卷12,445页。

了第二帝国和第三共和国的社会、经济及思想史。

在俄国，其影响较不明显，但更深刻，更具革命性。这是一群智识和道德上敏锐的少数人在寻找一套指导行动的原则的过程中发现的第一种连贯的意识形态，对它进行具体阐述的是圣西门主义左派的作品——皮埃尔·勒鲁和他在《独立大道》（*Revue Indépendante*）的合作者们的社会主义小册子和文章，他们全心全意的追随者拉蒙耐对资本主义愤怒的谴责，但最重要的是乔治·桑的社会主义主题的小说。这一运动道德上的理想主义，在他们最容易受影响的岁月里影响了赫尔岑、别林斯基和他们的朋友们，而且无论他们具体的观点有多么大的变化，这一人道主义的文明的激进思想，连同它对社会上的不平等和弱肉强食的真实的憎恨，一直到最后都对他们有着决定性的影响。陀思妥耶夫斯基日后讽刺和抨击的，正是以体制化组织化了的形式——不管是马克思主义的还是实证主义的——出现的这种关怀，虽然他年轻的时候处于傅立叶相对狭窄但甚至更激进的社会学说的类似影响下。

我并不想暗示，假如赫尔岑和他的朋友们并未读过圣西门，别林斯基和屠格涅夫在那时并未读过乔治·桑，假如皮埃尔·勒鲁或路易·布朗，或者就此而言还有傅立叶或费尔巴哈所写的小 216
册子并没有被偷偷运进俄国，那么，就不会有社会抗议运动，就不会有十九世纪四十年代忏悔的士绅阶层，也就不会有十九世纪六十年代的密谋、镇压、有组织革命运动的发端。这将是个荒谬的论点。我想说明的只不过是，俄国文学和思想在当时之所以采取了那样的方式，很大程度上是因为这些法国学说以及对它们的论争，尤其是在艺术领域，对十九世纪三十年代和四十年代俄国特定的环境产生了影响。我不知道这应该被称为必然的起因抑或仅仅是偶然的发生：无论如何，圣西门主义的煽动以及

对它的反抗,使赫尔岑和别林斯基走上了一条终其一生再也没有背弃的道路。我想说明的是,这一特殊的思想种子在追寻理想的青年俄国知识分子这一特别肥沃的土壤中生根发芽的过程,在无论是较温和的还是革命的俄国自由主义和俄国激进主义的成长中,起到了比一般认为的要更具决定性的作用;而且可以推论,这种作用是通过对这一时期最中心的人物——别林斯基——所发生的改变性影响而产生的,他是所能发现的具有道德关怀的作家的最纯粹例子,他的影响力——通过吸引人也通过使人反感,在思想上也在行动上,在他的祖国然后也在世界的其他地方——在我看来还没有得到充分的评价。

这是我的一个论点。我还有第二个论点,就是无论是别林斯基还是他的朋友,都从未误人歧途,发表现在我们已经相当熟悉的观点,即认为艺术,特别是文学,是失败的,除非它发挥直接的社会功能——成为实现进步人类的目标的武器。无论别林斯基偶尔多么接近于要求艺术放弃其固有目的为其他需要服务,他从未将艺术和任何种类的道德更不用说舆论宣传相混淆。在这一方面车尔尼雪夫斯基和杜勃罗留波夫、普列汉诺夫及苏联评论家们只是从他那里取他们之所需,事实上歪曲了他的形象。

或许对我们更有启发的一个例子是他的朋友、在一定程度上也是他的信徒伊凡·屠格涅夫。在所有俄国的散文作家中,屠格涅夫或许最接近西方纯艺术家的理想。如果他在生活中有过某种一贯的信念,那就是:最高的艺术不是传达艺术家主观信念的工具,艺术是一种"消极才能",如在莎士比亚那里。席勒称莎士比亚为藏在其作品之中的神,在作品中完成自己的过程本身就是目的。屠格涅夫不喜欢车尔尼雪夫斯基的主要原因(除了对他的为人以及作为批评家的所作所为嗤之以鼻之外),是后者

坚持功利主义的观点,认为艺术必须服从于政治、科学和伦理,认为艺术的首要目的是行动——改变社会,塑造社会主义新人。当屠格涅夫让罗亭说出"我再说一次,如果一个人没有他所信仰的坚定原则,没有坚定的立场,他怎么能确定他的人民的需要、价值和未来?他怎么能知道他自己必须做些什么,如果……"[43],这其实是巴枯宁或者十九世纪四十年代别的某个典型的俄国激进主义者而非作者在说话,这不是作者的声音。在我看来在1848年一封致波琳娜·维亚尔多的信里最真实的屠格涅夫说话了:

> 生活、现实以及它的奇妙变化、它的偶然性、它的常性、它的瞬息万变的美……这一切的一切,我都爱慕不已。要知道,我是被钉在大地上的。我宁愿观赏小鸭忙不迭的动作,看它在池边用湿漉漉小蹼抓搔脑壳的姿态,或是看刚刚从没膝深的水池饮完水走出来的牛。它伫立在池边,一串长长的、闪光的水珠从它鼻孔中流淌,这一切的一切比天使……在天上所能看到的更称意……[44]

这到底是为什么呢?因为天空不是大地,因为它是"永恒、无限的苍穹"[45],是普遍的、抽象的、非具体化的,不关地上世界的人事、情感、感受、思想、色彩、气味、行动、生与死——而自然世界无论多么地转瞬即逝,无论对人类的喜怒哀乐多么地无动

---

[43] 《全集·书信》,《全集》卷6,263页。

[44] 《全集·书信》,卷1,297—298页(信是用法文写的)。(此处用的是张金长等的中译,见刘硕良主编《屠格涅夫全集》,河北教育出版社,1994,卷12,70—71页。——译注)

[45] 同上,297页。

于衷,是我们所能拥有的一切;别的都是空话,都是捕风捉影。

然而屠格涅夫毕竟不能脱离所处的时代,而来自西方的社会主义宣传已经影响了他和他的同时代人。无论是在十九世纪四十年代他们非常亲密的时候,还是别林斯基死后,屠格涅夫都感受到别林斯基的目光,因此,"可恶的"社会问题在他所有的小说中都占有中心地位。对此我不用再多说了:《前夜》、《处女地》,当然首先是《父与子》,这些在今天已经远非无足轻重——《父与子》大概只在我们今天才得到了充分认识。同时,屠格涅夫坚持说他没有立场——他不过是个创作者;他明白当作者正确地不表达自己的同情时,那么,不得不自己想办法、没有方向、没有"立场"(napravlenie)的读者就会感到迷惑;他究竟怎么想?要自己得出结论,使他感到恼火:现实——现实的混乱及不规则——使读者恼怒,因为他需要指引,需要正面英雄。

218

屠格涅夫骄傲地拒绝向读者提供这些东西。像莎士比亚或果戈理这样的作家所创造的角色脱离了作者并过上了他们自己独立的生活,在他看来这类作家比那些所创造的人物并不具有自驱力、与作者有着明显联系的作家,要高一个层次。后一类作家表现了更多的热情、更多的感情、更多的真诚、更加个人但更不客观的真理,对艺术把握较差,缺乏艺术性。[46] 然而在1855年,即别林斯基死后七年,他写信给鲍特金,后者这时已经成了为艺术而艺术的一位热情捍卫者:"有一些时代文学不能仅仅是艺术——还有比诗更高的利益",然后他宣称,有自知之明、进行自我批评的时刻在国家生活中也和在个人生活中一样必要。[47] 同样的,他在1858年,对托尔斯泰说,时代呼唤的不是"抒情的

---

[46] 《全集·书信》,《全集》卷5,368页。

[47] 《全集·书信》,卷2,282页。

唧唧喳喳”，不是“鸟儿在枝头歌唱”[48]，他拒绝参加当时托尔斯泰正在考虑创办的一份不受社会问题污染的纯艺术杂志：“你憎恶所有这些政治上的肮脏混乱：的确，这是肮脏无聊粗鄙的勾当。但街上也有泥土和灰尘，然而我们无论如何不能没有城镇。”[49] 最后，是给萨尔蒂科夫的信里关于《父与子》的那段著名的话：“我愿承认……我没有权利给那帮反动的乌合之众以任何机会给我起诨名、起骂名；作为作家的我，应该为公民作出这一牺牲。”[50]

即便如上文表明的那样，屠格涅夫写这段话是为了在顽固的萨尔蒂科夫面前为自己辩护，它仍是一个标志，一种征象，反映了他们所共同理解的艺术要求——这些十九世纪五十和六十年代的作家（大概除了涅克拉索夫，他在这点上从未彻底清楚地表明立场）对于艺术的本质并无不同意见——同个人道德或政治信念的要求之间长期的冲突。这一冲突与其说存在于“唯美主义”者与“自然主义者”之间——当然，这也的确发生了——不如说是在这些具体的个体作家之间：托尔斯泰、屠格涅夫、冈察洛夫、皮谢姆斯基都受其折磨，由于各自性情不同，有的平静，有的极其痛苦。这与激进的《现代人》杂志的评论家们没有什么关系。到了十九世纪六十年代，他们对车尔尼雪夫斯基、杜勃罗留波夫、安东诺维奇甚至涅克拉索夫还有什么尊敬可言？赫尔岑本人不再负起指导从伦敦到日内瓦的俄国作家的文学良心的任务了，甚至对那些和他最亲密的作家也是这样。这肯定是因为别林斯基的幽灵这一可怕的、无法消除的存在在纠缠着他

219

---

[48] 《全集·书信集》，卷 3，188 页。

[49] 同上，210 页。

[50] 同上，卷 11，191 页。此处的“诨名”屠格涅夫指的是“虚无主义者”。

们——正是他一劳永逸地，好也罢坏也罢，在十九世纪后半叶的俄国为具有社会意识的文学和关于它的性质和价值的争论定下了道德基调，从某种意义上说，余音至今未绝。这是一次真正的危机，一次信仰危机，而不仅是一次简单的论战或一系列党争。甚至青年车尔尼雪夫斯基也没有对艺术的要求完全置若罔闻：在1856年评论托尔斯泰的《童年》、《少年》以及他的《军旅故事》时，他说道：

> 我们和其余的人一样要求小说描写社会生活。但我们仍必须明白，不是每一种文艺思想都允许作品提出社会问题。我们一定不要忘记，艺术性的首要原则就是作品的统一，因此描写"童年"时，童年生活而不是别的什么才是我们必须描写的明确对象，不是社会问题，不是战争场面，不是彼得大帝，不是浮士德，不是印第安纳，也不是罗亭，而是孩子以及他的情感和想法。而那些表达了如此狭隘的要求的人们竟然大谈创造性艺术的自由！他们没有在《伊利亚特》里找麦克白、在沃尔特·司各特里找狄更斯、在果戈理里找普希金，倒让人奇怪！我们应该明白，作品中引入不相干因素会毁掉诗意思想。举个例子，假如普希金打算在他的《石客》里描写俄国地主或者他对彼得大帝的同情，《石客》在艺术上就会变成可笑的作品。每一样东西都有它合适的位置：《石客》里南方的爱情场景、《奥涅金》里的俄国生活场面、《青铜骑士》里的彼得大帝。因此，同样在《童年》或《少年》中，只有那些符合那个年龄特征的才是恰当的，而爱国主义、英雄主义、军旅生活的位置是在《军旅故事》里，一出可怕的道德剧的位置是在《台球房记分员笔记》里，一个女子的肖像的位置是在《两个轻骑兵》里。你还记得那个姑娘

夜里坐在窗边的绝妙形象吗？你还记得她的心如何跳得厉害，她的心情如何甜蜜地沉醉在爱的前兆里吗？[51]

然后他因为托尔斯泰没有在其作品中引入不相关的东西而赞扬了他。托尔斯泰是一位诗人，一位真正的美和真正的诗的大师。但尽管车尔尼雪夫斯基有着老生常谈的情感和更俗不可耐的文风，这段话仍然与别林斯基、屠格涅夫甚至格里戈利耶夫的艺术标准相符合的。

然而，这一趋势并不长久。当我们读到他关于屠格涅夫的《阿霞》的著名文章时，我们就碰到了典型的车尔尼雪夫斯基："忘了这些淫秽的问题吧，忘了它们！我们时代的读者不能被它们所打扰，因为他全心关注的是政府和司法改进、财政改革或者农奴解放等等问题。"[52] 他还有一段著名的话，宣称"海景画的主要价值是能够使或许永远都没有机会看到大海的内陆省份的居民一瞥大海的风采"[53]。正是这些令人尊敬的但在艺术上并无天赋的评论家们——俄罗斯社会主义的殉道者们——这样的畸形观点，加上杜勃罗留波夫的仅仅将文学作为社会分析的武器来衡量的文学批评观——它导致宣扬用革命来解决问题——开辟了普列汉诺夫、列宁及其所有追随者后来所走的道路。如果说别林斯基是这一潮流的始作俑者，那么屠格涅夫、托尔斯泰、萨尔蒂科夫都是，甚至连亚博伦·格里戈利耶夫也是——如果考虑到他所写的一页页关于乔治·桑无上天才的心醉神迷的文字。

---

[51] 车尔尼雪夫斯基，《全集》，共16卷（莫斯科，1939—1953），卷3，429—430页。

[52] 《全集》，卷5，166页。

[53] 《全集》，卷2，77页。

让我再说一遍:关键的转折点在我看来出现在十九世纪四十年代早期,当时圣西门主义学说已经在别林斯基这个痛苦的、不停地回应的评论家的心灵和血液里稳固地有了回应,也激烈地影响了其他主要作家,虽然他们不总是同情他的观点。在我看来,别林斯基在他的后继者们身上留下的是对自我保护的幻想的一种真正憎恶,即憎恶一切挡在作家及其对象之间、使他看不到离他最近的现实的东西。所以,他一般对拟古主义、多愁善感的地方主义,以及有关异国和偏远文化的浪漫主义,特别是田园牧歌式的斯拉夫的过去,都加以愤怒拒斥。相应地,他还热情地强调艺术的本真性,强调对作家只应有两个要求这一事实:首先,他必须拥有艺术才能——不管这才能是怎么来的,哪怕是上天赋予的也好;第二,他不能背叛真理,艺术作品应该通过作家的体验(Erlebniss)产生,或者说已经由他在现实或想像中经历过了。由此伴随着一种相应的对纯技巧、纯匠艺的轻蔑,看不起硬塞进来的杂乱无章的思想,虽然它摹仿了创造性想像的自由发挥。他最后要求作者应该认识到他描写的场景的道德中心点——相对于它对读者的临时意义,把握它对人类的普遍意义,因为读者的心思和处境变化无常。这些经典教条对屠格涅夫的影响是显而意见的,但别林斯基拥有另外一位更惊人的,虽然是间接的,当然也是不自觉的信徒。

托尔斯泰是他自己的艺术天才和社会良心的著名牺牲品。有一段时间,他的由费特和鲍特金鼓动起来的对纯艺术的热情和对政治的憎恶达到了最高点。他在1858年写道:

> 大多数公众开始认为,整个文学的任务只是对邪恶进行揭露、谴责并加以纠正,一言以蔽之,只是发扬社会上的公民感情。近两年来我偶尔读到并听到一种见解,说有趣

的小故事和小诗的时代已经一去不复返了，在正要来临的时代里，普希金将被忘记，并束之高阁，纯艺术不可能存在，文学只是促进社会上公民精神发扬的工具云云。的确，在这时候，也可以听见曾被政治的喧嚷所淹没的费特、屠格涅夫和奥斯特洛夫斯基的声音，可以听见在批评界复活的、与我们格格不入的为艺术而艺术的论调，但是，社会还记得它做过的事，仍然只赞同政治的文学，并认为惟有它才是文学。这种追求曾是高尚的、必要的，甚至在短时间内是正确的。我们的社会为了拥有力量跨出它近年来所跨出过的巨大前进步伐，它必须是片面的，它必须醉心于超过目的以求达到目的，必须只看到眼前这个目的。而确确实实，当环绕我们周围的邪恶的画面第一次在眼前展开，而摆脱邪恶的可能性又已出现的时候，还能想到诗歌吗？人感到痛苦的时候，又怎么能想到美的事物呢？我们既享受这种追求的果实，就不应责备这一追求。社会上敬重文学的不自觉的 222 普遍要求，新出现的舆论，我甚至要说，我们政治文学为我们实现的自治，正是这种崇高的追求的成果。然而，不论这种片面性的追求如何崇高，又有如何良好的影响，它像任何追求一样是不可能持续不衰的。人民的文学是人民的完整的、全面的意识，在这种意识里，不论是人民对于善和真理的爱，还是人民在某一发展时期对于美的直观，都会同样地反映出来。[59]

---

[59] 列夫·托尔斯泰，《全集》，共90卷（莫斯科/列宁格勒，1928—1958年，《索引》1964年），卷5，271—272页。（此处用的是陈燊的中译，见《列夫·托尔斯泰文集》，人民文学出版社，卷14，7—8页。——译注）

然而，就是在从未放弃这一信念的同时，除了政治文学以外，还有另外一种文学，“它反映永恒的、普遍的人类意义和人们最珍贵的发自内心的意识，一种每个民族每个时代的人都能理解的文学，一种离了它就没有哪一个拥有力量和财富的民族曾可以发展前进的文学”[30]。七年以后他在给博博雷金的一封信中写道：

> 如果有人对我说，我能够写出一部长篇小说，其中我可以毋庸置辩地建立起一种自以为是正确的观点，借此去解决所有的社会问题，那么，对于这样的小说，我连两个小时也不会去花。但是，如果有人对我说，我写出的东西，现在的孩子过二十年后还会读，并且在阅读的时候会哭泣、发笑和热爱生活，那么，我会为这部书献出自己毕生的精力。[31]

不管后来发生了什么——他后来谴责所有的艺术说它们无助于医治人们的道德创伤，如虚荣和腐败——他的艺术冲动还是无法压抑。当他晚年完成《哈吉-穆拉特》时，有人问他为什么要写这个——这部作品在道德或精神上到底要宣扬些什么？他冷冷地回答，他的艺术作品和他的道德劝诫是两码事。他并不要求契诃夫做道德说教；而且另一方面，他不接受萧伯纳，尽管实际上并不能指责后者不够直截明了，或者逃避社会问题，或者缺乏明确信念。萧伯纳带着崇敬之情写信给他：不管怎么说，他曾攻击过那些托尔斯泰谴责过的人，他们有一些共同敌人，但老

---

[30] 列夫·托尔斯泰，《全集》，卷5，272页。

[31] 同上，卷61，100页。（此处用的是章其的中译，见章其译《托尔斯泰文学书简》，湖南人民出版社，1984年，第718页。——译注）

人家坚持认为萧伯纳的作品粗俗、肤浅,最糟糕的是压根儿就没有艺术性。他企图在颠扑不破的真理的基础上达到一种单一连贯的生活哲学的努力甚至更悲壮,也比别林斯基和屠格涅夫类似的努力对他本人的天赋、渴望和洞见造成了更强烈的损害,他因此最后也遭到了相应的更骇人的失败。同样的困境——这一试图变圆为方的努力——构成了勃洛克后期《知识分子与人民》和《人文主义的破产》这两篇文章的主要内容。这一问题如果说有什么变化的话,那就是在《日瓦戈医生》和辛尼亚夫斯基及其同伴们已发表的作品,或许还有未发表甚至未写成的作品中,变得更令人痛苦了。 223

现在回到托尔斯泰与别林斯基的特殊关系。1856年,屠格涅夫和德鲁日宁好不容易劝动托尔斯泰读了别林斯基的作品。德鲁日宁憎恶别林斯基而屠格涅夫崇拜他,托尔斯泰宣称他有一天晚上梦见别林斯基主张社会主义学说只有在被"推到极端"[57]的时候才是真的,然后他接受了这个观点。他很喜欢别林斯基关于普希金的文章,尤其喜欢别林斯基的这样一种观点,即如果要理解一位作家就必须使自己完全沉浸于他之中——除了他之外看不到任何别的东西。1857年1月2日他在日记中写道:"早上读了别林斯基,我开始喜欢他了。"[58] 虽然后来他觉得别林斯基是一个枯燥乏味、没有天赋的作家,但后者阐明的原则已经永远地进入了托尔斯泰的见解。以本人没有承认、也许没有意识到却异乎寻常的忠诚,托尔斯泰实践了别林斯基的文艺批评要求,在我看来这并不是偶然的。在托尔斯泰的批评词汇中,最轻蔑的词是"做作",只要直截了当,只要简单明了,只要明

---

[57] 列夫·托尔斯泰,《全集》,卷47,198页。

[58] 同上,108页。

确无误——如果作家相当清楚他想说的是什么，如果他的视野未受妨碍，结果就自然而然会是艺术。这甚至比别林斯基在他最极端的时候准备走的还要远；别林斯基从未抛弃这样的观点，即艺术才能完全是一种自成一格的东西，因此，本真性——即这样的事实：个人所见为其专有，与别人不同，个人清楚直接地表达其所见——本身并非创作艺术作品的充分条件。托尔斯泰的观点像他经常表明的那样，是对一种已经很简单的观点的简化和夸大。

坚持艺术的本真性，指责我们今天在新黑格尔主义和存在224 主义影响下被称为虚假意识和坏信念的东西，在托尔斯泰对其他作家，特别是十九世纪作家的毁灭性批判当中最为频繁地出现。比如歌德就被指责看待自己作品时立场过于遥远；因此他的小说和剧作，因为它们并没有"亲身经历"，所以无论写得多么精巧，无论作者对自己和创作素材有多么绝对的把握，始终还是不能令人信服——虽然精彩但冷漠、孤僻，无法实现直接的情感交流，而这点对于托尔斯泰是最重要的，是艺术的惟一目的。当这样指责歌德得意倨傲的自我满足、暗讽他在社会剧变当中超凡入圣的平静、顽固的自满、明哲保身、轻易不为所动的时候，托尔斯泰是在回应别林斯基。尽管仰慕歌德的天才，屠格涅夫还是在论《浮士德》的文章中及别处重复了托尔斯泰的批判。在评论歌德方面没有任何俄国作家比屠格涅夫做得更好：从性情上说，也没有任何俄国作家比赫尔岑或托尔斯泰对歌德更不同情了。但圣西门主义的药力已经起作用了：他更喜欢席勒、拜伦和乔治·桑，还公开承认这一点。以同样的风格，托尔斯泰用他典型的讽刺口气谈到，他自问福楼拜——福楼拜如此精细生动地描述了医院牧师圣朱利安如何拥抱了一个麻风病人，那个麻风病人就是基督——在那种情况下是否会做同样的事情；这一怀

疑使他动摇了对作家的信心,动摇了对作家真实性的信念,这种真实性对他来说是所有真正艺术的基础。

这种态度,不管你觉得是可以接受的还是荒谬的,就是别林斯基身上的那种受其追随者仰慕、反对者痛恨的道德准则。同样的,当托尔斯泰想公开嘲笑同时代一些最受尊敬的作家的缺点时,他那样准确无误地拿起来瞄准的毒箭,正是从别林斯基的箭筒中取出的。他是根据所需要的三样东西——问题的严重性、道德上的真诚和艺术上的能力——来着手进行评判的。于是他告诉我们屠格涅夫肯定已经"亲身经历"了,或者说在本人最深处经受了那些他描写得如此生动和富有艺术性的体验。当没落的俄国贵族成员坐在自己的乡间宅子里闷头思考,讨论自己和其他同样颓废、同样不能代表一般人类的地主之间的私人关系的时候,他们悲惨的思想和感情值得占据一个严肃的"健康的"人——一个农民、一个正派的工人、一个道德上"健全"的男人或女人——的头脑吗?

225

至于涅克拉索夫,谁又能否认他是个拥有巨大艺术天才的作家呢?他处理的那些问题——农民的苦难和压迫,他们遭受的暴力和不公——谁又能否认这一可怕的题材的重要性或对人类的意义呢?但真实性又从何谈起呢?涅克拉索夫在真实或想像中亲身经历过这些吗?他有没有让读者觉得他本人也参与其中了呢?他的诗作只不过是一些类型画,作者不过是个技巧娴熟但置身事外的画家,实际上他本人就是个农奴主,对手下的农奴丝毫也没有表现出想要解放的迹象,他的私生活及真实的个人考虑远离受苦人们的苦难,远离生活中的社会和道德上的肮脏,这种生活他是如此地擅长于变成诗歌,但就他而言,并没有任何真正个人的、自我认同的投人——这些难道不是事实么?批评涅克拉索夫因为没有足够的投人,所以是不真诚的,这一点

再次超出了别林斯基的见解——比如对冈察洛夫。托尔斯泰比别林斯基将这一点推得更远。甚至在某些罕见的情况下当他的社会良心完全控制他的时候,他自始至终还是一丝不苟地想了解真相,无论真相多么复杂。

最后还有托尔斯泰对陀思妥耶夫斯基下的许多结论之一:他承认后者处理的是精神世界最重要的问题。托尔斯泰承认后者的态度是极度真诚的;但天哪,陀氏还是没有达到他的(也是别林斯基的)最重要标准,即拥有艺术天赋,就是说简单清楚地表现一个单独场景的能力。他毕竟只是在舞台上罗列他的人物,除此之外,托尔斯泰宣称,就只是机械地展开情节:无数页的内容都是可以预测的、沉闷乏味的、缺乏艺术性的;总之,陀思妥耶夫斯基有很多话要说,但他不会写作或创作。

五

我从屠格涅夫及托尔斯泰那里引这些例子,是因为这些作者一般不被认为属于发端于别林斯基的社会文艺批评传统——我的论点是,为艺术而艺术的主张与艺术为社会服务的主张之间的冲突,在别林斯基那里,并没有简单地以后者的胜利而告终,并由此生发出车尔尼雪夫斯基、皮萨列夫、普列汉诺夫及其马克思主义后继者鲜明的激进传统。这一冲突所导致的两难,226 从别林斯基的时代开始一直困扰着俄国作家和艺术家,并从此深刻地影响了整个俄国思想、艺术以及实际上还有行为的运动,折磨了自由派、保守派、"进步派"以及那些谴责政治活动而到别处寻求救赎的人,比如托尔斯泰、民粹主义者,或者那些托尔斯泰所憎恶和蔑视的世纪之交的"颓废主义者"。

或许对别林斯基最终立场最清楚的说明,可以在他 1843 年

论批评的文章中找到："有人也许会问我们：同一篇批评怎么能有机地结合两种不同的，即历史的和艺术的观点呢？或者说，怎么能要求诗人自由地追随他的灵感，同时又要求他为时代精神服务，不冒险踏出它的魔法圈呢？"[59] 别林斯基宣称这一问题无论在理论上还是历史上都容易解决：

> 每个人，自然也包括诗人，都不可避免地受到时间和空间的影响。他连同母亲的乳汁一起吮下他那个社会赖以生存的原则和观念的总和。这就是他之所以是法国人、德国人、俄国人……的原因；这就是为什么如果他譬如生于十二世纪，他就虔诚地相信活活烧死想法不同于别人的人是神圣的义务，但如果生于十九世纪他就笃信任何人都不应该被烧死或屠杀，社会的职责不是为犯罪的受害者复仇，而是用惩罚来纠正犯罪，通过这种方法，受到伤害的社会将得到补偿，基督教的爱和四海之内皆兄弟的神圣法则将会实现。但人类并不是一下子从十二世纪跳到十九世纪：他们不得不经过中间整整六个世纪，在此过程中他们的真理观念经历了各个阶段的发展，而且在这六个世纪的每一个世纪里，这一真理观都有不同的形式。哲学把这些形式称作普遍真理发展的不同"阶段"；正是这种"阶段"才必须是诗人创作的脉搏、他们主要的激情（痛苦）、他们的主题、他们和声的主弦。人不能活在过去或者在经历过去时无视现在：那样多少有些不正常、虚伪和缺乏活力。为什么中世纪欧洲画家只画圣母和圣徒？因为基督教是那时欧洲人生活的支配因素。路德之后，一切企图在欧洲恢复宗教艺术的努力都

[59] 《全集》，卷6，284页。

227 将是徒劳的。"然而,"有人会对我们说,"如果人不能逃出他的时代,那么就不会有不属于自己时代之精神的诗人,因此也就不需要拿起武器对付不可能发生的事情。""不,"我们回答,"不但可能发生,而且确实发生了,尤其在我们这个时代。"这一现象的起因在于,某些社会的观念与其中的现实完全相反,它们在学校里教给孩子们道德,这些道德在孩子们离开学校后成了人们笑话他们的原因。这是一种无信仰、腐朽、分裂、个人主义及作为其必然后果的利己主义的状态:不幸的是,这正是我们这个时代再显著不过的特色! 当社会处于这种状态,其生存依靠于与科学发现和历史运动带来的真理相抵触的、不再被人信仰的旧传统;当社会处于这样一种状态时,最高尚、最有才华的人物有时候会觉得自己与社会隔绝,觉得自己很孤独,而他们当中那些较软弱的同胞们渐渐远去,变成了利己主义以及各种社会罪恶的传教士和布道者,他们相信这显然是必须的,不可能不那样;他们说,这并不始于我们,也不会终于我们。还有人——唉,有时是他们时代最优秀的人——遁入内心,在绝望中对侮辱了所有感情和理智的这一现实再也不闻不问。但这是一条错误、自私的拯救之路。当我们的街道失火时,我们必须向着而不是背着火跑,这样才能和别人一道找出灭火的办法;我们必须像兄弟一样携手合作来扑灭它。但是,有很多人相反地将这种自私、怯懦的情感上升为一种信条、一种生活准则,最后上升为自以为绝对正确的最高智慧。他们以此为荣,他们藐视地看着这个世界,对你说:请看,这个世界不值得我们为之辛苦、为之欢乐。藏身于他们想像城堡的经过美化的高塔之中,透过它七彩的玻璃窗看出去,他们像鸟儿一般歌唱……天呐! 人竟然成了鸟! 多

> 么活生生的奥维德变形记！而且这进一步得到了德国艺术信条的魅力的加强。尽管其中有深度、有真理、有洞见，这些思想还是极有德国味，极其俗气、禁欲、反社会。这注定会有什么结果呢？天才的毁灭：他们如果换一个方向，会在社会上留下他们存在的鲜明轨迹，也许就得到发展、前进，以至成熟。所以就会有这么多小天才、小伟人，他们的确展示了不少的天赋与能力，但在热闹过一阵之后便沉寂下来并很快消失，甚至在死去之前，常常是在风华正茂、处于能力和活力高峰的时候便销声匿迹了。创作的自由不难与为 228 当代社会的需要服务取得一致：但做到这一点并不需要强迫自己写一些现成的主题或歪曲自己的想像；人只需成为一位公民、一位社会与时代之子，只需认同社会及时代的利益，使它们的需要成为自己的需要；人需要同情心、爱心，健康、实际的真理感，它不会使信仰脱离行动，不会使艺术作品脱离生活。已经进入并深深融入灵魂的东西会自然而然地流露出来。[60]

这并不是也不可能是别林斯基的最终立场。就在同一年，1843年，他开始写作论普希金的文章，在其中第五篇里他发展了深深打动托尔斯泰的那个论点，即要真正读懂一位作家，就必须眼里只有这个作家，世界上其余的东西都看不到了。这才是我们看待《石客》或《茨冈人》时必须采取的方法。这两部作品与歌德冰冷的杰作或在一个较低层次上与冈察洛夫的《平凡的故事》一样，与民族最深的利益无关。然而，他知道这些是真正的艺术作品，作者是一些就算他们所在的街道着了火也不会跑的

[60] 《全集》，卷6，284—286页。

人。我之所以从1843年的文章中摘了这么长的一段，是因为在我看来，别林斯基在这里接近于最清楚地说出了他与那些有类似思想的人希望艺术是什么样的（而并非艺术实际是什么样的或能够是什么样的）。他说出了温暖他们心灵的东西，即使他们明白这一立场并不是绝对的，最终说来还是主观的、有着历史局限，会被事实、相反的例子和更广泛的同情心所动摇。

但是这一声明就像那封著名的给果戈理的信一样是信仰宣言，无论怎么解释都不是服务于社会的直接需要的那种车尔尼雪夫斯基式的要求；它同形式主义和马克思主义的距离同样遥远。毫无疑问它会被福楼拜、波德莱尔或莫泊桑愤怒拒绝。它对斯汤达、简·奥斯汀或特罗洛普没有什么意义，甚至对詹姆斯·乔伊斯也是这样，尽管他早年信仰社会主义。它不可能不经过很多限制就被马克思主义者接受；它并未被六十年代人引用。柯罗连科说他的"祖国首先是俄罗斯文学而不是其他"[61]（而不是俄国），这句话是任何一位上世纪的俄罗斯作家在任何时候都有可能会说的。而这句话，在我看来发端于圣西门主义关于艺术家功能的论战对别林斯基和他圈子里的人的影响，这一影响比其他任何单一的原因所起的作用都要大。假如英格兰的某个科罗连科的同时代人，比如阿诺德·本涅特，说他的祖国不是英格兰而是英国文学，这又到底有什么意义呢？他又怎么可能说这样的话呢？假如甚至像厄普顿·辛克莱或亨利·巴比塞[62]这样有社会意识的作家说："我的祖国是美国文学"——"法国文

229

---

[61] 《我的同时代人的故事》，第27章：卷4，270页；V.G.柯罗连科，《选集·第5卷·回忆录》（列宁格勒，1989—1991）。

[62] 巴比塞（1873—1935），法国作家和编辑，主要作品有《炮火下》，这是一部以他在一战中的经历为基础的小说。他的觉悟使他转向和平主义后又转向共产主义。——译注

学"——这会含糊到让人不知所云的地步。

这就是俄国十九世纪四十年代的关于艺术责任的学说所造成的不同，它是俄国的，因为它在俄国拥护者那里比在巴黎或别处的首创者们那里更深入人心。这种情感今天在亚洲或非洲完全可以被理解，在那里它更如鱼得水，也是世界各地的知识分子——我是在一种完全褒扬的意义上使用这个词——始终关心的问题，无论是自由派、改革派、激进派，还是革命派。别林斯基引歌德的话说，读者"应该忘了我，忘了自己，忘了全世界，它应该只生活在我的书里"。别林斯基评论道，"考虑到这个德国人对在这个广阔世界中存在的一切和人们所做的一切无动于衷的容忍，考虑到他的客观普遍性——通过承认一切，它本身就能变得什么也不是——歌德阐述的思想使艺术本身即成为目的，从而将艺术从与总是高于艺术的生活的一切联系中解放出来，因为艺术只是生活的无数种表现之一。"[63] 这一立场可以接受或拒绝，怀疑或争论，但它并不含糊。在我看来，中心冲突在于这一主张和别林斯基试图维护的主张之间的冲突。别林斯基同时又对无忧无虑的、远离"关键"历史阶段所特有的压力的艺术心有旁骛。别林斯基的这一立场在我看来在他的 1843 年"宣言"中得到了最充分的说明，这才是迄今所划定的战线，到现在已有百十来年了：在这儿，而不是在后来一代俄国实证主义者和马克思主义者试图消解问题而不是解决问题的那些木头路标之间。

我试图概括的两种立场同时存在于"纯粹的"与"奉献社会的"俄国批评家和艺术家之间，并且存在于他们各自内部。那些大作家们——屠格涅夫、托尔斯泰、赫尔岑、别林斯基——卷入 230 了这一冲突，并从未解决问题。这部分地赋予了他们的理论讨

[63] 《全集》，卷 7，305 页。《全集》的编者不能确定具体引自歌德作品的何处。

论以活力，而他们许多西方同时代人的主张——勒鲁、沙斯勒甚至泰纳和勒南[24]——相比之下似乎死水一潭。因为对于现代社会的社会冲突来说，这是一个中心问题，但只在相对落后的社会里才尤其尖锐，因为它们没有一个丰富和强大的传统文化的约束，被迫调整自身适应一种外来的模式，而且无论如何它们在生活和艺术上仍未遭到完全的控制。

231

现 实 感

[24] 勒南(1823—1892)，法国文献学家、哲学家和历史学家，写有系列著作《基督教起源史》(1863—1881)。——译注

康德：一个鲜为人知的民族主义源头

接受了自由天赋的人，是不会满足于他人赐予的愉悦享受的。

伊曼努尔·康德，《系科之争》(1789)[1]

一

乍看起来，没有什么会比这位哥尼斯堡伟大哲学家关于民族性的观点和他清晰的、理性的、自由的国际主义观点更加彼此相悖的东西了。在他那个时代所有有影响的思想家中，康德似乎与民族主义的兴起最不沾边。民族主义，即使在它最温和的版本即民族统一的意识里，也肯定是植根于对人类社会之间的差异，对一种特殊传统、语言、习俗的独特性，以及对长期拥有一片被注入强烈集体感情的特殊土地的深刻感觉。它强调把一个民族共同体内的成员彼此统一起来的特殊亲缘纽带，并且强调这些纽带和其他团体的纽带的不同。在其病态的形式里，它宣扬该民族自己的文化、历史、人种、精神、制度甚至身体特性的至高价值，并且宣扬自身相对于其他民族，通常都是对于它的邻邦的优越性。但是即使在它温和的形式里，民族主义也是起源于

① 《康德全集》，卷7，87页，19行。

情感而非理性，起源于一种本能认同，即一个人属于一种特殊的政治、社会或文化结构，实际上，是属于这三者合一的生活模式，这种模式无法被分割为不相连的几部分，也无法通过某些思想的显微镜去观察；它是某种只能被感觉和体验的东西，无法被思232 考，被分析，被分割，被赞成或被反对。用于描述它的语言通常都是浪漫的，或者在极端的情况下，是暴力的、非理性的、挑衅的；而且，尤其在我们这个世纪里，倾向于导致残忍和毁灭性的压迫，最终是骇人听闻的大屠杀。

伊曼纽尔·康德恰恰相反，他冷静、理性地思考，憎恶一切建立在纯粹是无从忆起的传统或含糊的政治教条上的独占与特权，憎恶一切见不得阳光的或无法被理性的人以理性的和系统的方式检验的东西。没有什么像永恒不变的个人权利那样得到他如此坚定的捍卫，不管是谁，不管他在什么时代、什么地方，也不管他的社会、他的个人特性，只要他是人，是理性的拥有者，那么他就有义务尊重其他人的理性，就像别人尊重他一样。康德厌恶感情主义和混乱的热情，他称其为“幻想”；在康德看来，实际上正是这种似乎对他而言是多愁善感的修辞，破坏了与他同时代但稍后的普鲁士的约翰·戈特弗里德·赫尔德的热情洋溢的话语，后者是欧洲(且最终是所有)文化民族主义之父。赫尔德关于每个民族传统的独一无二性的反复说教，关于一个人作为一个有机社会共同体的成员，作为它的民族精神、民族风格的产儿与承继者而获得的力量的说教，他对于世界主义、宇宙主义，对于一切为了普遍原则而抹杀一个共同体与另一个共同体之间的差异的憎恨(对他而言这些都只是巨大的羁绊)——所有这些在康德看来都是混乱的，未经批判的，是情感对不成熟的理性的取代。康德是启蒙运动的信徒，是它的世界主义和对理性与科学之光的信念的支持者，理性与科学超越了地方和民族界限，任

何有感觉的人都可以自己对它的结论做出证明，而无需借助特殊的语言、土壤或血统。他憎恨不平等，憎恨世袭制、寡头制和父权制，无论它们多么仁慈。许多德国人曾欢迎过法国大革命。康德从未抛弃过对它的信仰，对它宣扬的人和公民普遍权利的信仰，即使它退化为恐怖主义和血腥杀戮——这曾遭到康德的谴责，并且在许多地方使大部分它最早的自由主义支持者因为恐惧而远离了它。他严谨的政治学著作是自由理性主义的杰出典范：因此，我服从法律的原因就在于它规定或应该规定任何处于我的位置的有理性的人会要求自己去做或不去做的事情；国 233 家应该把它们的资源用在教育、文化和公民道德水平的提高上，而不是用于增加它们的物质力量和征服；他阐释了一个著名的国家联盟计划以及其中的永久和平。

一方面是深刻的、黑暗的、非理性的力量，被狂热的宗教分裂主义所点燃，而且可能也被德国面对更加伟大、有力、开明和辉煌的法国时的民族屈辱感所点燃；另一方面是康德坚定的理性世界主义，对神秘的或诗化的语言、对形而上学的对话、对顿悟和想像抱有深深的怀疑。那么，人们也许要问，还有什么比这二者之间的对立更尖锐呢？

但是，尽管这似乎是非常矛盾的，实际上在康德的观点和浪漫民族主义的兴起之间存在着一种联系：一条可追溯的影响路线，而且在我看来，是一条重要的和核心的路线。康德很可能讨厌存在这样一种不体面的联系，但我想恐怕这无损于这个观点的真实性。有时候，思想的确自己发展出活力与力量，而且就像弗兰肯斯坦的怪物，以其制造者完全料想不到的方式行动，并且有可能违逆他们的意愿，有时甚至会反对乃至毁灭他们。人们，至少是所有思想家，不应该被认为要对他们思想的未预见和不可能的后果负责，因为植物由落在肥沃土壤里的种子成长出来，

并在一种耕作者从来不知道或从来无法想像的有利气候中开花，有时非常繁茂。许多复杂的甚至偶然的因素产生了一个单一的运动；即使是正统马克思主义也不是只从马克思的学说发展而来。比如，因为黑格尔的某些观点在我们的时代被转变为一些邪恶的形式而去责备他是荒谬的。同样地，我也想说对于现代最伟大的哲学家们也是如此。我想要探讨的是康德最高尚的和最人道的学说之一在动荡的十九世纪的奇怪经历，以及它对于现代世界和我们自己生活的影响——一个可能让康德自己感到害怕的经历。

二

众所周知，康德的道德哲学（甚至和他的知识理论或人类经验本质理论相比，它都可能产生了更深刻的直接影响）是建立在这样一个信念上，即人类最重要的显著特点就是他们可以自由地行动，可以自由地在至少两种行动过程、两种选择之间做出取舍。除非一个人可以被说成是他的行为的真正作者，否则他就不能被认为要对这些行为负责，而对康德来说，没有责任，就根本没有道德可言。对他而言，道德在很大程度上存在于对理性的承认中，也就是对每一个理性的存在者都有约束力的普遍法则，根据它们人有义务做出一些特定的行为，有义务不做与之违背的事情。但是除了自由的存在者，你无法说出谁有义务如此这般地行动：物品、植物、动物是不负有义务的，因为它们不是选择者，它们被不受它们控制的因果力量决定着去做它们所做的一切。这对那些无力控制他们身体或心灵的人类也是同样适用的：婴儿，白痴，或由于药物、麻醉剂、睡眠以及妨碍行为者自由地做出理性选择的无论什么原因的影响而进入一种异常状态的

234

人。对康德而言，行为者的概念要求意志的自由，意志可以自由选择是正确地还是错误地行动，是道德地还是不道德地行动。而且他比大部分自由意志的捍卫者走得更远，坚持认为不仅仅是“外部”因素——物理的，化学的，生物的，精神的，地理的，人种的——妨碍或毁灭了自由，“内部”的心理因素也是如此。如果一个人说他无法以不同的方式做他所做过的事情，是因为他被激情征服了，是因为无法抗拒的感情冲动，是因为他的教育或性格或无论别的什么导致或决定了他以他所采取的方式去行动，他就是在宣布他是不自由的；用康德的话来说，一个纯粹的“转叉狗”[②]，受制于外部的或内部的、物理的或心智的因果力量，是空间中或至少是时间中的纯粹物体，最终和植物或动物没什么区别，或者实际上就是无生命的物体；作为宇宙因果机制的一部分，他在其中最多只是一个齿轮或轮子。最新的科学范畴，它们为了概率的作用或为了统计预测而取消了可以精确决定的因果序列，但它们对康德而言也没有什么不同。他完全可能抛弃这些堆积如山、无关宏旨、离题万里的形而上学话语，它们建立在对物理学或量子力学中不确定性的含义的致命错误理解 235 上。像对待其他想与决定论妥协的企图一样，他很可能称其为“糟糕的托词”[③]。除非一个生物可以决定它自己，否则它就不是道德存在者：无论它是被因果决定的，还是任意飘荡的，或者服从于统计规律，它都不是道德主体。

康德对这一点绝对肯定。对他而言，至少人有一个方面在宇宙中是独一无二的；尽管因果律可以影响他的身体，但它们不会影响他的内在自我。康德思想的一个核心就是认为物理法则

---

② 《康德全集》，卷5，97页，15行。

③ 同上，96页，15行。

只能用于现象或表象的世界，对他来说这是外部世界，是惟一由科学来处理的世界。“如果表象是事物的本质”，他宣称，“自由就无法被保留”[4]；而且，“我的思考着的自我……在它自愿的行动中应该是自由的并超越了自然的必然性……是道德和宗教的基石之一”[5]。如果没有自由，就不会有存在道德法则的可能性。[6] 自由不仅仅是对自由的感觉。一只钟如果能说话，可能会宣称它因自己的动机力量在运行，但这是一个假象；它运行仅仅是因为它被上了弦。如果人也是这样，自由和道德就“无法被保留”。但是道德法则可以被先验地知道；它们是确定的；因此决定论必然是错误的。道德法则不是某种外部主体强加给我们的——甚至不是来自上帝——它们是，如同卢梭清楚阐释的那样，我们自己理性地和自由地加给我们自己的。这就是为什么它们是原则或法则，而不是自然法则；即使我们服从它们，我们也保持自由；因为我们可以不服从；而且我们可以违背它们，如果我们选择这么做的话，代价就是非理性地行动。由此就可以得出很多结论。

人类独一无二的属性，把他和他所知的宇宙中所有其他的实体区分开来的东西，就是他的自我管理，他的自治。其他的任何东西都处在他治的领域里。自治意味着自己给自己制定法律——不被某种个人无法控制的东西所强制、所决定的自由。236 他治是相反的：服从一个外在之物的法律——例如，物质的世界，在其中因果律占统治地位，是自然科学的领域；这包括经验心理学的领域——我们心理生活中的一切都被自然法则所支

④ 《纯粹理性批判》，A536/B564。

⑤ 同上，A466/B494。

⑥ 《康德全集》，卷5，4页，36行；97页，5行。

配。认为人本身是目的，而不是通向除自己之外的任何东西的手段的学说，是来自这个观念：既然他是那些他自由遵从的法则的最高制造者，那么让他遵从某种不是源自他自己的理性本质的东西就是贬低他——把他当作一个孩子、一个动物或一个物体。剥夺一个人选择的权力是对他做出的能想像到的最大伤害。一定会是这样的，无论这么做的时候意图多么仁慈。康德的学说是反对一切家长制的——尤其是反对开明专制，比如他自己的国王、普鲁士的腓特烈大帝的开明专制——并且反对当时主流法国思想家的庸俗唯物主义。

在一篇短小而杰出的论文《答"什么是启蒙?"》[7]中，康德宣称变得开化就是变得成熟，也就是说，不满足于把自己的责任推卸给别人，不允许自己被当成小孩子，或为了安全和舒适的原因而拿自己的自由去交换。在其他地方他也说"一个家长制的政府"，建立在统治者的仁慈之上，后者把他的臣民看作"不独立的孩子"……"是想像得到的最大的专制"并且"毁灭了一切自由"[8]。而且，"依附别人的人不再是人了，他已经失去了自己的立场，只是别人的所有物了"[9]。这是对卢梭的回应，是反对那些庸俗的功利主义者如爱尔维修或霍尔巴赫的，他们坚持认为为了确保和平、幸福、和谐以及美德本身，有必要建立一个有适当奖惩的理性、法律和教育体系，它可以使人们免于做出反社会的行为，并且引导人们按照开明的教育者或立法者设计好的方式去行动——和一个人饲养与驯化家畜的方法很相似。伦理是心灵的农场，霍尔巴赫如是说；爱尔维修则说他不关心人是道德

---

⑦ 《康德全集》，卷8，31—42页。

⑧ 同上，290页，35行。

⑨ 《康德全集》，卷20，94页，首行。

237 的还是邪恶的，只要他们是智慧的——即知道是什么使他们幸福或不幸福：统治者可以灵活使用大棒和胡萝卜，来产生想要的性格和行为。

这些人首先想要摆脱无知、偏见、迷信，他们认为这些是残忍、不幸和不公正的原因。他们相信发现和发明的力量，相信普遍启蒙的力量。但即便是他们，也会在自己推荐的再教育方法的现代版本面前畏缩犹豫：调节人类的心理技术，从心理暗示到威胁或洗脑或非人的虐待。在这方面，B. F. 斯金纳在《自由与尊严之外》里赞成的方法与爱尔维修或拉美特利的精神完全一致：他们的目的都是制造和平的、调适良好的、心满意足的人群。

康德恰恰强烈关注着尊严和自由。因此他不断坚持人的人格不仅意味着要独立于人的机制，而且意味着要独立于自然的机制。没有什么行为可以用道德术语来描述，实际上它几乎根本无法被描述为行为，除非它是我自由选择的。主动行动而不是被动行动；主动选择而不是被动选择；被给予坏的选择的机会而不是根本没机会；这些在康德看来是人类的天赋权利。"所有其他事物都不得不为；人是自愿而为的存在者"，弗里德里希·席勒如是说[10]，作为诗人和激进分子，他是康德的忠实信徒：如果不摧毁作为人的我们，即使上帝也无法从我们这里夺走这种力量。"接受了自由天赋的人，是不会满足于他人赐予的愉悦享受的。"[11]这句话是康德整个伦理观的关键。这就是为什么康德——毫无疑问他也厌恶其他邪恶：残忍或懦弱或缺乏原则——把他最激烈的言辞留给了我们现在称为剥削的东西：把

---

⑩ 《席勒作品集》，卷 21（魏玛，1963），38 页，8 行。

⑪ 在上述引文中（前文 232 页注 1）。（此系原文页码及序号，见中译本 269 页注①。——中文版编者）

人当作手段来使用,而不是把他们自身当作目的;这是特殊的不平等形式,借之你让其他人——通过说服或强制,或介于二者之间的什么方式——去从事某种事业,你知道该事业的目的而他们不知道。关于剥削、贬低、侮辱、非人化的全部术语,以及与此相反的,关于工人、妇女、艺术家、被压迫群体或民族的社会、经济或个人解放的观念——过去两个世纪里自由主义和社会主义意识形态的全部话语——都源于对自我决定的热情诉求和对道 238 德自由之发展的坚持,即使它导致痛苦和殉难。

由此,现代对待自然和自然秩序的整个态度被改变了。西方思想的核心传统,在它的古典希腊—罗马形式里,以及在许多当然不是全部的基督教和穆斯林的形式里,都包含了这样一个信念,即存在一个世界结构,在其中人有一个由上帝或自然确立的固定位置。只有在人由于某种盲目而不知道这个位置何在的时候,他才迷失方向,走向错误,变得邪恶并且给自己和他人带来不幸。按照某些思想家的看法,世界是一个巨大的自然等级体系,一个金字塔,上帝处于顶点,其下的阶层依次是天使、人、高等动物,最后是低等动物、植物,以及处于最低级的无生命的自然。按照另一些人的看法,世界是一个巨大的组织体系,在其中每一个元素都是其他元素的一种功能;或者,它是一个可以用数学表达的和谐的伟大体系,就像毕达哥拉斯和许多其后的思想家以及神秘主义者所设想的那样;或者是每个表演者都有自己的音阶的合唱团;或者在笛卡尔和伽利略之后是一台出色的机器,或一个有齿轮、轮子和链条的工厂。这些想像可以在十八世纪的唯物主义者中发现,受到了牛顿科学的胜利的影响;而且之后可以在许多反活力论者中间发现,直到我们今天。所有这些体系的共同点是这样一种观点,即每个东西都有其被指定的位置;每个东西都遵从不可违背的法则;人也不例外。由于被他

们自己的无知或草率所诱导，或被追逐权力或其他不公正利益的肆无忌惮的人故意欺骗，或作为变化多端的技术或地理、种族、气候、制度或无论什么条件的结果，人类偏离了理性或自然的道路，忽视了上帝（或自然）本身提供的指引。于是，问题就是要让人理解自然，同时他们也是自然世界的一部分——比如，通过毁灭在其中他们的思想必然受到阻碍的社会条件，并代之以别的体系，在样的体系中他们会知道真理并生活在真理的光芒中，而且从今以后有能力永远幸福与和谐。但如果康德是正确的，而且如果我们屈服于自然的力量，它们就会把我们变成纯粹的"转叉狗"（在他看来，事物和动物就是这样的）的话，那么关于239 自然的观点就被革命化了。自然不再是法国启蒙运动所说的那个自然了——那是一个美丽的模型，在科学的帮助下我们可以理解并接受它，而且我们自己可以毫无阻力地融合进去。对康德而言，自然或者是中性的事物，我们作为自由的、选择着的生物，必须把它塑造进我们自己的目的；或者是某种更为邪恶或模糊的东西：一种即使促使我们走向有价值的进化或进步，但会通过让我们彼此对立从而威胁到我们的自由的力量，因此它必须被封闭起来，必须加以抵制，如果我们要升华到作为自由的、自我决定的道德存在的完满人类状态的话。

这实际上是一个戏剧性的变化。毫无疑问这个观点可以回溯到基督教关于与自然对立的神恩的学说；回溯到希伯来的认为生活是牺牲的观点，如果有必要，可以回溯到上帝的诫律，而不考虑它是否会给我们带来回报——幸福或我们自然欲望的实现；也可以回溯到新教对内在声音的强调，而不管外部世界是什么样的。它可以回溯到欧洲宗教改革的政治后果，它摧毁了这样一种观念，即存在一个伟大的精神世界，由单一的一组统治着无生命自然、动物王国及人类的普遍原则所支配；也摧毁了这样

一种观念,即理性和信仰的统一,教会和国家、教皇和皇帝就是或应该是这个统一的体现。从社会的角度看,它可能是德语国家的人们日益积累的、对在他们看来当时法国文化和法国势力在每一个公共行为领域里的主导地位的不满的结果——尤其是在三十年战争的混乱和屈辱之后。但是存在着一个即使是骄傲的法国也无法触及的领域,即精神的、真正的内心生活的领域——德国人保持着未被侵犯的自由的、自治的人类精神,一种寻求自己的实现道路、不会因为物质利益而出卖自己的精神。所有这些权力和统治权,所有这些闪光的荣耀,是如何被赢得的呢?难道赢得它们的代价不是精神的死亡吗?——在一个非人的、无灵魂的、机器一般的政治、社会、文化体系中被奴役;在那些傲慢的法国官员的协助下,柏林变节的亲法国王腓特烈试图摧毁一切普鲁士土地上自发的和原创的东西。这种对世俗的进步和科学的胜利的抗议——十八世纪中叶这可以在虔诚的德国人中,尤其是在经济落后的东普鲁士听到,也可以在卢梭那里以 240 他自己的方式听到——这种对智识的大声反对现在回荡在全世界。

当然,康德无论如何也不是一个追求与理性和秩序对立的无节制的意志的浪漫主义狂热分子。远远不是这样的。他憎恨这种无约束的、狂热的、混乱的态度,像任何启蒙时代的思想家一样深深地憎恨着它们。处于他全部思想核心的是这样一种学说,即人被赋予理性,而且这种功能使人可以在道德以及理论的层面上得到应该做什么、应该怎样生活的答案——对生活在同样状况下的所有其他理性生物都有效的答案,无论他们生活在何时、何地、怎样生活。只有在这种普遍理性的基石上——所有人对理性人性的共同尊重——才可以安全地建立和谐的安排、和平、民主、正义、人权和自由。某些这样的假设是洛克和卢梭、

杰斐逊和黑格尔所共有的，实际上大多数自由民主主义、社会主义、理想化无政府主义、共产主义、任何信仰和平的世界组织的代表人物都有这样的假设，直到我们今天都是如此；至少在理论上是这样，即使不是我们通过自己付出的惨重代价也可以知道。但是，在康德身上也有另一种倾向，这是来自他的路德教的、虔信派的、反启蒙的教育背景：对独立性、内心导向、自我决定的着重强调。

作为卫理公会前身的虔信派，在十七世纪和十八世纪兴起于德意志的土地上，对德国人来说那是一个屈辱与政治无能的时代，他们分裂的土地被三百多个小王公统治着，他们中的许多既无能也没安什么好心。他们的臣民对这种情况的反应越来越像斯多葛派对亚历山大征服希腊城邦的反应：他们退回到自己的内心生活里。暴君威胁着要夺走我的财产——我就说服自己不想要财产。暴君想要夺走我的家园、我的家庭、我的个人自由——很好；我会学会没有它们而生活。这样他还能对我做什么？我是我的灵魂的舵手；我的内在生活没有任何外界的力量可以触及。这样任何东西都无关紧要了。通过从易受伤害的领域撤离出来，我可以使自己摆脱自然和人的羁绊，就像早期基督徒那样，他们为了躲避异教徒的迫害或肉体的和邪恶的世俗诱241 惑，逃往底比斯沙漠或偏远的修道院小屋。当然，这终究是一种高尚的酸葡萄形式；我无法拥有的东西，我就宣称它是无价值的。如果我无法拥有我想要的东西，我就只会想要我能够拥有的东西。政治的无能意味着精神的自由，物质上的失败意味着道德上的胜利。既然我无法控制自己行为的后果，那么只有我可以控制的东西——我的动机、目的、心灵的纯洁性——才是关乎事体的。

这种禁欲般的自我隔绝的观念在康德身上极为深刻。在他

那里它采取了清净无为的形式。但是在他的后继者那里，则变成了对任何企图削减或贬低我的内心王国、我赖以生存和随时准备为之受苦和献身的神圣价值的人或事的反抗与抵制。这处于浪漫主义的核心——对英雄的殉难者的崇拜，对处于混乱和庸俗世界里的孤独思想者的崇拜，支配那个世界的价值对他而言是陌生的，因为它们不是来自内在精神，而是野蛮的力量或商品市场强加给他的。总之，一个人必须对他的内心观念保持真诚，必须永远不会为了成功、权力、和平甚至生存的原因而出卖它或做出妥协。这实际上是价值的转化。人类传统的英雄曾经是那些成功的人，那些无论在理论上还是在实践中知道正确答案的人——圣人；曾经揭示了存在于宇宙中的客观真理的人；或揭示了一个人应该做什么，什么是真和善，什么值得去做，从而值得崇拜的人——教士和先知，哲学家和科学家，他们依赖于自己的有关怎样和在哪里发现真理的观念。或者他们是行动者——国家或教会的建立者和守卫者，征服者，立法者，领袖，支配其同伴、塑造其生活的行动家和创制者。取而代之的新英雄是这样的人：他随时准备为了自己的信念、为了内心的光芒而放弃生命，随时准备迎接失败而不是屈服，他不会去计算面前的困难，他要做英雄的——或悲剧性的——忠诚的榜样。

但是从康德毋庸置疑的开明理性主义到浪漫主义还需要走两步。首先是要有这样的观点：当我按照某些价值的指引行动和生活的时候，不是因为这些价值是由存在于所有充分发展的人之中的理性所制造或发现，从而由它来保证，并对所有理性生物都普遍有效的。不：我的确按照这些价值生活，不是因为它们是普遍的，而是因为它们是我自己的，表达了我独特的内在本质，并属于我的特殊的宇宙观；以其他什么东西的名义来否认它 242 们就是使我所见、所感、所知的一切都变得虚假。简而言之，现

在在某种意义上可以说我创造了自己的价值。我没有发现它们是我必须服从的宇宙的客观组成部分:我自由地选择了它们,它们是我的价值因为我是"我",因为我在最佳状态下自由地选择了它们。

实际上,这就是康德不忠实的门徒费希特,浪漫主义的真正父亲,差不多要表达的——尽管他谈到普遍性和理性。他宣称"我不因为必须接受而接受任何东西,我相信它是因为我愿意"[12]。或者,"我不因为食物放在我面前而感到饥饿;正是因为我饥饿它才成为食物"[13]。换句话说,是我的饥饿使某种东西成为对我有益的——如果我不饥饿它就不会有这种性质。康德当然被费希特思想的这种方向吓坏了(滑稽的是,费希特的第一本书最初是献给康德的)。但现在可以看到,从康德对自治的价值,对决定自己的道德行为的极力强调出发,某些这样的存在主义体系可以得到发展。

其次,甚至更为关键的,是关于选择者的新概念——选择着的自我。在康德看来它仍然是个人,即使他赋予了道德意志超越时空的先验地位——超越了盲目的、因果的必然性的低级领域。在费希特看来这个自我变成了永恒的、先验的活动,经常等同于世界精神,绝对的、神圣的原则,既是先验的也是创造性的。但是在费希特的学说里自我的观念有另一种发展,在先是法国革命军队后是拿破仑对德意志土地的入侵之后,这种观点在由它激发的莱茵河东部许多欧洲土地上的狂热暴乱和爱国主义反抗中变得突出起来。赫尔德坚持认为人是由他出生后所处的传统、习俗、语言、共同情感的长河所塑造的;他靠与其他人的微妙

---

⑫ 费希特,《全集》ii 256。

⑬ 费希特,《全集》ii 264。

关系、靠他的社会环境才成为他自己，后者本身就是无休止的、剧烈的历史力量互动的产物。正是这种不停的互相作用，使得每一个时代、每一个社会、每一个传统、每一种文化在特性上是惟一的，以一种明白无误但又不可分析的方式与其他同样的有机的、社会的、语言的、文化的、精神的整体相区别。不久，费希特就在十九世纪早期的作品里宣称真正的自我根本不是个人：它是集体，是民族。很快，他就开始把它等同于政治国家。个人只不过是国家的一个元素，而且，如果个人把自己从国家中剥离出来，他就是失去躯干的肢体，一个无意义的碎片，其意义只能从它和那个——它在其中占有一定位置——体系、组织、整体的联系中获得。这是古老的希伯来—基督教以色列之家的世俗版本，那是信徒们的神秘共同体，其中每一个人都是别人的一部分。有些人企图把它等同于一种文化，有些人企图把它等同于一个教会，或一个种族、一个国家、一个阶级。正是这种集体性的自我产生了个人生活的方式，并且赋予其所有成员以意义和目的；它创造了它们的价值和这些价值得以体现的制度，因此就是永恒的、无限的精神的具体化，一个无需诉诸其他东西的权威。费希特、高列斯、穆勒、阿尔恩特是德国以及欧洲政治民族主义之父。作为压迫、侵略或非人道的受害者的民族（和社会阶级），像被折弯的树枝一样，对他们的压迫者发起了猛烈反击——我相信，这种比喻是席勒式的——并且发展出一种反抗的自豪感和暴力的自我觉醒，最终转化为熊熊燃烧的民族主义和沙文主义。 243

三

当然康德可能会驳斥他的深刻理性与世界哲学的这种不光

彩副产品；但是它的种子实际上不在他的政治作品里，而是在他的更有意义的伦理著作里。因为正是他的伦理观念，以及它们的不妥协的道德律令，对人类思想产生了最深刻的影响。首先，对民族或国家的盲目崇拜，无论它们多么地不合法，来自他关于自治意志的学说，来自他对互相联系的价值的客观等级体系的驳斥，这些价值独立于人类意识，到那时为止一直在各种外衣下支配着西方思想——柏拉图的处于变化和腐败的世界之外的、永恒的真实形式的观点；自然法的思想，它在亚里士多德和斯多葛之后，尤其是在托马斯主义里，进入了基督教关于上帝和自然的概念，以及人和这二者的关系；把自然当作理性结构的形而上学概念；洛克和功利主义者以及他们在自由主义和社会主义运动中的继承者的客观自然主义。但是，其次，在康德思想里有更为深刻的东西，在某种意义上，这个关于意志的学说就是其表现。

244

是康德而不是休谟经常因此受到指责，是他把自然的世界和目的、原则、价值的世界剥离开来。只要价值是植根于实在本质里的客观实体，那么做这件事情而不是另一件事情的原因——例如，服从权威，进行战斗，或牺牲自己或别人——就会在事物的本质里找到，即客观的理性自然，单一的、内在一致的、独立于人类意志或思想的结构，所有的可以在它们与整体的关系中得到解释的因素。但是如果真正的道德行为在于瞄准某些特定目的本身，不管后果如何，也不管世界的本质是什么——不管哲学家和科学家试图去描述和解释的事实、事件和事物的本质是什么——那么下述观念就诞生了，或者至少获得了力量（出自希伯来一清教源头）：生命是或应该是对于一个目的或某些可以被描述为终极目的的东西的追求，如果有必要，要为之牺牲；这些目的既证明了自己也证明了别的东西，不需要从比它们更

广泛、更无所不包的体系的角度对它们做出解释和证明。

在康德那里，这点当然在很大程度上被他始终坚持这种类型的道德律令必须在特征上是理性的这种观点所修正——在给定的情形下对所有理性存在者都适用的普遍公理。但是（也许是通过费希特和浪漫主义）对欧洲意识的冲击，却不是来自这个学说的理性的方面（这方面并不新颖，在罗马天主教会和启蒙运动里都有类似的观点），而是来自这个实际上不可动摇的、绝对的律令的苛刻而热烈的语调——一个人从内心听到的声音，如果他听不到，那么他就自外于道德，对最重要的东西视而不见、听而不闻。要创造一个更骇人的霍布斯的“会死的上帝”[14]的形式，一种新的绝对主义，只需要把康德的理性自我的观点转变为某个更广泛的、更非人格化的东西，并且把这个更大的实体和一个目的本身，即所有思想和行动的终极权威等同起来。于是出现了十九世纪的保守主义思想家对柏克更为经验性地构思的、更为灵活的、政治上更融通的方案的推崇（虽然有传统权威的源泉）——活着的人、死去的人和未出生的人的伟大社会。于是也出现了对历史潮流的神化，在其中我只是一滴水，在其外我没有任何意义；或对于赫尔德的“本族人”的历史精神的神化，对于这种精神来说，我和我的生活只是昙花一现的表象——简单地说，把自我的观念扩充为一个准形而上学的超人格，它要求我用我全部的忠诚、全部的欲望把自我淹没在一个伟大的集体整体中，我乐于为了这个整体牺牲自己和别人，因为我感到它会把我提升到一个我的受到限制的经验自我永远无法达到的高度。

这种终极目标的道德是我寻求要实现的，仅仅是因为它们是它们所是的东西，而不是因为它们可能具有的和某种包括并

---

[14] 《利维坦》，17章，120页，理查德·塔克斯版（剑桥、纽约等，1991）。

从整体上解释现实的包罗万象的体系的关系——一旦这种道德观取代了老式的宗教或科学观念，通向各种各样的绝对主义信仰的道路就畅通无阻了。有些人宣扬绝对的、个人的责任道德观，要让情感完全服从于道德律令。其他人则准备为了美学目标牺牲任何东西——艺术作品的创造——艺术是为了自己的目的，不和个人或社会的考虑相妥协，更不和道德义务相妥协；他们还把美学模式用于社会和政治生活，产生了灾难性的后果。还有一些人则相信对真理、对自足的真理的发现和宣传，无论它证明对个人而言是多么具有社会分裂性或痛苦，这些科学的或社会的或道德的真理撕下了温情脉脉的面具，毁灭了社会有时赖以生存的神话。

在政治领域，它采取了对社会增长的真正主体进行赞美的形式，无论这个主体被构想成什么——国家，或共同体，或教会，或文化，或社会阶级——但最主要的是民族，被认为是社会生活的真正源泉和完美实现。在相对独立的、社会发展的、文化进步的社会里，这种认为民族是道德权威的中心源泉的感觉采取了相对温和的形式——例如，在英国、荷兰或斯堪的纳维亚、以及在文化上和政治上依附于它们的海外领地。由于经济落后或外国统治而爆发的动荡，在即将告别十八世纪的时候把自己长期被压抑的、愤懑不平的野心和能量释放出来，形成了巨大的潮流，他们要"活着并做些什么"（用费希特的话来说）[15]，要赢取阳光下的地盘，在这样的地方，这种感觉则采取了狂热和暴力的形式。在我看来，民族主义是处于一种狂热病态中的民族性的感觉——意识：某人或某事对一个社会的自然感情的伤害导致的结果，或对它的正常发展人为设置障碍产生的后果。这导致了

[15] 费希特，《全集》vi 383。

个人道德自治的观念向民族道德自治观念的转变，导致了个人意志转入个人必须服从的民族意志，个人必须让自己认同于民族意志，他们必须是它积极的、毫无疑问的、热情的代理者。自由自我的学说——康德试图用它来克服在他看来接受一个机械的、非人格的、被决定的、在其中选择显得虚幻不实的宇宙所带来的对道德自由的危险——被放大了，而且实际上被转变成了这样一种学说，即把半人格化的历史当作集体意识的载体，一个趋向于增长、权力和辉煌的意志，一个半生物学半美学的观念，其核心是这样一个观点：把民族或民族国家的利益与目的当作一个创造性的、自我发展的艺术作品。这是一个甚至作为理性主义者的黑格尔也用过的比喻：他把民族国家看作精神的创造性力量——世界精神——任何限制或障碍都无法也不应该阻止它的狂飙突进。因为任何东西都要服从核心的创造性原则，也就是说，服从这种精神，服从它本身。

当然，我不是说仅仅是观点和理论导致了所有这些：观点不是只从别的观点中诞生；思想史没有单性生殖。工业革命与法国大革命，宗教改革造成的欧洲整体的分裂，在十六世纪晚期和十七世纪的屈辱之后德国对法国的强烈反对——所有这些都是发生过的事情中的主导因素。但是观念的作用也不应该被低估。在被击溃的弱势团体中民族意识的广泛觉醒中，在被压迫或落后阶级与民族对不公正的统治或屈辱尤其是外国统治者带来的那些屈辱的反抗中，在发生在十九世纪的拉丁美洲和意大利、二十世纪的非洲和亚洲的起义里，这些强有力的观念——一个民族或社会的意志的自治，社会化形式中的目的本身（康德最初只是在看似平静的伦理理论层面上提出的观点）——混合了赫尔德与卢梭的爆炸性学说，而且形成了一个批判性的大众，在随后导致了可怕的爆发。但是我必须重复，从那个爱好和平的 247

国际主义者的思想里，从那个深刻关注个人权利和自由的理性开明的思想家那里，无法进一步推导出什么。

和他所思考的东西更不相干的，是我们今天民族主义的病态发展——对于这个运动（我们这个世纪里最有力的运动，直到今天都是如此）没有人在十九世纪，无论多么有远见，可以预言它的可怕影响。就我所知，没有人曾经预言过现代民族自恋的兴起：对本民族的自我崇拜，坚信他们自己对其他民族的无可估量的优越性以及随之而来的支配别的民族的权利。要看到这一点，你只需要比较一下两种民族自由的概念，一种是民主派如马志尼或米什莱所宣扬的；另一种认为民族自由存在于对来自外部和内部的一切可能障碍的无情铲除中，也就是要对一切权力的竞争者发起圣战——内部的阶级或团体，以及外部的力量，即其他民族。同样的观点对于民族主义的令人恐惧的兄弟来说更加真实——种族主义和宗教狂热主义。即使是费希特煽动性的《对德意志民族的演讲》距离这些狂暴的运动——我们自己的时代最恐怖和最野蛮的现象——也很遥远。因此观念的确转到了它们的对立面：和平的语言变成了战争的武器，对理性的诉求变成了对无限制的物质力量的崇拜，这些力量有时候被认为体现了理性，有时候则否认和反对理性的要求。

248

罗宾德拉纳特·泰戈尔与民族意识

我对印度文明无知到了令人羞愧的地步,甚至不知道其中最有价值和最重要的东西,在这点上我希望得到谅解。我为自己开脱罪责的借口只能是:当一种文化与另一种文化在地理上相距遥远,并在历史上相互隔绝时,它们之间就真的很难搭起桥梁相互沟通;而且一种文化里最深层的东西,它对自己和别的文化发言时最直接最真实的声音——它的艺术——是很难转换成一种外来媒介的。像我这样在英国受过教育的人都知道,甚至希腊罗马的古典文学也是这样的情况。它们是西方文明的根基所在,从一开始就从未间断地代代相传。即便如此,荷马、埃斯库罗斯或维吉尔作品的英文翻译,无论译得多么巧妙得体,都没有能够忠实传达出原作的精髓。我想再做更大胆的断言。我想说——或许有点冒昧——没有人在哪首抒情诗的翻译中真正体验过其精髓所在。表现心理或精神状态、或思想观念、或作为人类共同经验的一部分的其他情形的描述性散文——这些当然能够相当程度地通过翻译传达。人们不需要阅读俄语来认识托尔斯泰的天才,也不需要阅读希伯来文和希腊文才能被《圣经》深深感染。从某种程度上说,这也符合戏剧文学以及史诗和歌谣的真实情况,即那些其散文或诗歌利用人类对性格和行动的普遍知识的故事讲述者的情况。没有谁能否认经过翻译的莎士比亚对法国人、德国人和俄国人的影响是巨大的。莫里哀、席勒和

易卜生虽然是诗人,仍可以通过外来媒介得以表现。但即使在诗更多地在于字词而不在于意象或行动的情况下——在拉辛、249 高乃依,我觉得还有卡尔德隆那里,同样也在现代诗剧大师叶芝、霍夫曼斯塔尔[①]、艾略特、洛尔卡[②]、克洛岱尔那里——翻译还不够传神达意。我们如果知道原文,就会佩服译著,惊叹于译笔的高超,译者的机智灵活和独到眼光;但我怀疑很少人能真正地被某篇译作所感动,除非译作本身是一篇独立的诗歌创作。但那时译作的力量通常来自译者的想像和天才,至少和来自原作的一样多,这已经是另一回事了。这样的变体是值得肯定的,有时是极好的,但它们毕竟是新的创作,并不起桥梁作用,不是那种完全忠实地翻译的媒介,它使一位真正全心全意的译者——像一位演员那样——在原型的性格和生活中行动和生活。纯粹的、抒情的、十分个性化的诗歌最符合这种情况。可用于叙述性散文或诗歌的意义上的翻译,我觉得在这里几乎是做不到的。诗在字词中,而字词是属于一种特定语言的,源自并表达一种独一无二的生活和情感,只直接对能用那种语言思考和感受的人说话,不管是否作为母语。"诗是翻译中丢失的东西",这句被归于罗伯特·弗罗斯特名下的话[③],在我看来是至理名言。

以上这些思考首先是想为我对印度文学知之太少作辩护。甚至在它的散文、史诗和哲学经典中,通过译者晦暗的镜子式反

① 霍夫曼斯塔尔(1874—1929),奥地利作家,因抒情诗和一些剧本而出名,包括《昨天》(1891)和《死亡和傻瓜》(1893)。——译注

② 洛尔卡(1898—1936),西班牙诗人、剧作家,作品题材广泛,富于地方和民间色彩,主要作品有《吉卜赛歌谣集》、长诗《伊格纳西奥·桑切斯·梅西亚斯挽歌》等,内战时遭法西斯分子枪杀。

③ 见路易斯·恩特尔美尔,《罗伯特·弗罗斯特:回顾》(华盛顿,1964),18页。

映,印度文学在总体特征上也总是显得有诗意,甚至是抒情的。但这些思考也将我带向我要讨论的话题的中心,即泰戈尔,泰戈尔和民族意识。虽然民族之所以成为民族有很多成分、因素、标志和标准,但所有这些当中最有力的之一,也许就是最有力的,肯定是语言了。它可能被其他因素——历史的、社会的以及地理的——削弱,但还是很强大的。一个人越发展、越成熟、自我意识越强,他就越多地用字词,越少地用感性形象思想甚至感受。已故著名经济学家凯恩斯爵士,一次被问到他是用字词还是形象思想时说:"我用思想思想。"这是个非常有趣回答,但并 250 不正确,大概也不当真;实在说不上有什么意义。我们或者以字词,或者以形象思想;我们知道,孩童、原始民族、艺术家,可能还有妇女,更多地用形象而不是字词来思想。但我们一旦开始连贯地交流,约定俗成的符号就支配了我们的生活,这些符号大多是字词。泰戈尔是一位语言大师,我认为他以敏锐的洞见对语言,以及语言与社会和政治生活之间的联系发表了看法,他的话今天对我们是能引起巨大兴趣的。

我不想褒扬或攻击民族主义。民族主义造成了辉煌成就,也犯下了骇人罪行;它肯定不是现今国外仅有的破坏性因素——宗教或政治意识形态、个人对权力的追逐、非民族的利益等等,一直都是,现在还是和民族主义一样具有颠覆性,一样残忍和暴烈。尽管如此,民族主义在我看来是今日世界上最强大的力量。在欧洲,即它最初成长为压倒性势力的地方——法国大革命放虎出笼的多种力量之一——它最初和其他许多势力联手起家:民主、自由主义、社会主义,等等。但不管在哪里,它们内部闹翻后,民族主义无一例外地都胜出、奴役它的对手,使其变得相对次要。德国浪漫主义、法国社会主义、英国自由主义和欧洲民主都对它妥协,被它扭曲。它们在民族自豪与贪欲的洪流面前证明

是无力的,后者在1914年的冲突中达到最高潮。轻视其力量的人,不管是诺曼·安杰尔[4]或列宁,还是王朝帝国或世界资本联合体的御用理论家们,尤其是那些觉得能够驾驭它为自己所用的人,都错估了事情的发展,他们的追随者因此受到了惩罚。比如,共产主义无疑成长为了一股强大的力量,但除非与民族主义情感结合,否则便不能前进。产生了这种情况的在我看来有中国、法国和荷兰统治的亚洲地区,还有非洲和古巴。当马克思主义与民族情绪发生冲突时——我们都能想到晚近历史中的例子——前者作为一种思想见解和一种运动受到了损害,不管与民族主义的联合给它增加了多少物质上的权力和成功。

或许有人希望直截了当地将民族主义斥为一股非理性的、奴役人的力量,就如马克思主义者和天主教徒、开明的国际主义者和满心愧疚的前帝国主义者,很自然地还有它的各个阶层、各个种族、各个宗教信仰的受害者谴责它时所做的那样。但我觉得理解它的根源更重要。民族主义通常源自人性尊严受伤害或遭凌辱的感觉,源自得到承认的要求。这一要求无疑是推动人类历史的最强大力量之一。它或许采取了可怕的形式,但作为一种情感,它本身并非不自然或令人反感的。

251

在我看来,对承认的渴望在当今海外已经变得比任何力量都要强大。它变化多端,以各种相互交叠、相互作用的形式存在:个体和集体的、道德的、社会的和政治的。尽管如此,在所有"化身"中,它的特征是一致不变的。小国要求被承认为有自己的过去、现在和未来的主权实体,与大国争平等,要求生存、发展、自由的权利,要求发言权。穷人于富人、犹太人于基督徒、黑

[4] 诺曼·安杰尔(1872—1967),英国经济学家及和平主义者,获1933年诺贝尔和平奖。——译注

人于白人、女人于男人、弱者于强者,都希望对方承认自己是完整的人——和对方平等的人。现代中央集权国家里,少数派为权力和地位而工作和斗争,这在富裕社会里可以深切地,或许是最深切地感受到。在那里,阶级意识是获得承认的要求所采取的最具影响力的形式。比如在我自己的国家,这大概是我们的社会不满的最深根源。已经在英国及欧洲许多地方静悄悄发生的经济革命,已经解决了很多经济问题,提高了生活水平,在前所未闻的深度和广度上增加了经济进步和参与政治权力的机会。在我们时代相对公正的秩序下,压迫着今天西方年轻人想像力的不再是经济上的不安全感或政治上的无能感,而是对自身社会地位的矛盾心态——怀疑自己身属何方,不知想要或应该属于哪里。简言之,他们因为感觉没有得到足够的承认而苦恼。

这些人或许是成功人士,乐于本职工作,知道福利国家保护自己的基本利益,但他们并不觉得得到了承认。得到谁的承认?得到"上层"的承认,得到统治阶级的承认。在一个由寡头集团——比如由一个世袭的贵族阶层(现在欧洲已经极少)——统治的社会里,这可能采取一个阶级向另一个阶级要求政治权利的直接政治斗争的形式。在英格兰,以及许多别的欧洲国家,情况要复杂得多:在那里,那些没有得到承认或没有得到足够承认 252 的人意识到他们的社会中有着这样一群人,他们不必在政治上处于控制地位,然而却决定着社会、文化或智识的基调。这些人或许属于敌对的政治党派,他们的共同之处是一种自信,它源于一种作为仲裁者的稳固地位,借之可以裁判人们一般应该过什么样的生活,人们应该如何思考、写作、说话、装扮、受教育、参与争论、待人接物,总而言之,就是怎么过公共和私人生活。甚至当他们反抗某种特定政治或社会制度或正统学说时,他们也是

以正确的腔调说话，作为一个天生的精英阶层的成员，以天赋权利而不是依靠别人容忍而说话。无疑地，被排除在外的人容易夸大精英阶层的权力或他们的铁板一块，但在不平等的社会里，人们一般都知道谁挡住了他们上升的路。精英阶层的确存在。在英格兰，它一定程度上仍是世袭的，与公学、老牌大学、人文学科等结合在一起，并拥有一种那些希望被其接纳的人所妒羡的团结感。像在这种事情中通常都会发生的那样，他们或许装作轻视它，把它描述成无用、颓废和反动的，是一个注定灭亡的阶级，被宣告将在历史的力量面前消失，但同时他们又嫉妒这个阶级并努力寻求它的承认，虽然他们觉得地位的观念本身就是一个根本不足以区分三六九等人的范畴，对自己无法避免怨恨地想到自身的社会地位而感到恼怒。

被排除于统治阶级以外的，未必就是贫穷或政治上无权力的人。C. P. 斯诺的"两种文化"的概念在我看来是靠不住的，但使其显得有理的是这样的事实：盎格鲁—撒克逊国家的很多自然科学家觉得被排除在一个世界之外，他们想像在那里的生活比他们自己的更让人羡慕。尽管各个阶层的人都承认和断言，科学家们比人文主义精英和从中培养出来的官僚客观上讲更为重要，更有影响力和原创性，对他们社会的未来的作用要关键得多，但这没有给科学家什么安慰，因为他们知道谁是真正的主角。每当影响社会发展的某个关键进程跟不上另外某个或某些同样要紧的进程时，这一矛盾的情形似乎就会出现。不公、压迫和苦难似乎，至少在晚近的历史中，并不足以构成反抗或剧变的条件。人们可以在这样的社会里千百年地受苦受难，其结构通过将一切必要的权力都集中和保持在某一阶层手中而得到稳定。动乱仅仅始于这一秩序因为某种原因（马克思主义关于技术发明的影响的假设可以为例）而跨掉，并出现"矛盾"的时候，

253

就是说，当其中一种要素——比如统治集团对政治权威或控制的掌握——已经与其他某种同样需要的属性，比如经济地位或执政能力脱节的时候。于是系统的平衡被打破，冲突开始；对于那些寻求推翻现状的人，还出现了改变权力分配的相应机会。

我们世界的这种危机是由下面的事实造成的：个人才能与成功、经济力量与能力，有时甚至是政治影响力，都已经远远跟不上对社会地位的渴求这一首要因素。没有适当地位、父辈蒙耻及子孙受辱、感到愤怒，都会把人们推向社会和政治上的极端主义。它会以社会的或美学的而非政治的形式出现：它就是“愤怒青年”、“垮掉的一代”、美国“嬉皮士”等现象背后的主要力量。安东尼·科洛斯兰德所谓的英国奥尔德玛斯顿村[5]运动，虽然很明显是受到了真诚的政治和社会理想主义的激发，也明显有其参加者一方的阶级不满情绪和强烈的地位意识在推波助澜。

这在西方世界已经不是什么新鲜事。十八世纪法国中产阶级经济力量与社会和政治的承认之间太不成比例，是法国革命的起因之一，现在这已经是老生常谈了。十九世纪和二十世纪的革命者常常是能干的、独立奋斗的人的后代，他们的父辈被社会排挤、抛弃，或者发现自己在当时的社会等级秩序中处于令人尴尬或者错误的地位。俄国当时也明显地处于这种状况。在俄国革命运动的力量来源当中，有一种道义上和政治上的愤怒的结合，它针对一个腐败和压迫人的政权，加上一些人对社会地位的追求，他们的才智和教育使他们有资格扮演被国家苛刻剥夺 254 了的角色。俄罗斯帝国快速增长的贸易和工业的大创业家们——才能卓著、富于想像、野心勃勃的人们——能够发财致富，经济上变得强大，但基本上被朝廷和贵族政权所阻挡，不得

⑤ 奥尔德玛斯顿村：位于英国伯克郡的原子武器研究机构所在地。——译注

占据光荣和负责的位置。自尊和道义上的情绪能够,事实上也压倒了物质上的自利:在从西方传入的自由主义情感中成长起来的下一代倾向于同情革命,经常自己也热情地投入其中。革命公开针对的不仅是政治秩序,而且是他们的资本家父辈如此成功地为之斗争过的经济秩序。这也发生在中欧及巴尔干国家——有足够资财得到比他们大多数同胞都要好得多的教育,尤其是国外教育的年轻人,为家庭社会地位低下而感到耻辱,纷纷转向极端的观点和道路。我怀疑这肯定也发生在受到土耳其、埃及、叙利亚和伊拉克的帕夏[5]们压制的富裕资产阶级的年轻一代身上。

这一不满,通常是针对一个可以界定的精英阶层,现存制度的支柱们——比如帕夏——它甚至可能针对本身也是持异议者的人,如富兰克林·罗斯福们、斯坦福·克里普斯们、伯特兰·罗素们,以及法国、俄国和美国的很多有贵族血统的革命吉伦特派或激进派,这些人的观点无论多么激进,人们还是觉得它属于统治阶级,拥有信心、行为方式和品位。

但不满更深的根源在于孤独,在于一种隔离感,在于毁坏只有同质的、结合紧密的社会才能给予其成员的那种团结。罗斯金和莫里斯,在他们之前还有傅立叶、马克思和普鲁东,已经很早就让我们看到了不断增加的工业化和机械化程度导致社会的解体和人类最基本的价值——爱、忠诚、友爱、共同目标感——的贬低,一切都以进步的名义,这种进步等同于秩序、效率、纪律和生产。我们对其结果再熟悉不过了:人逐渐地非人化,人变成了无产者——大众——"作为原料的人",用来给机器添油加料

⑤ 帕夏:旧时奥斯曼帝国和北非高级文武官的称号,置于姓名后;高级文(武)官。——译注

和充当炮灰。这种状况到了一定的时候就产生了它自己的解药:受害者或甚至这一过程的同谋者当中最自觉最敏感者的觉醒。假如他们还有一些出自意志、出自革命怒火的力量,那都是源于一种要重建他们所设想的社会统一与和谐平等(不管它是否存在过)的巨大愿望;同时,还有那种作为所有真正人类关系之基础的不可计算的人与人之间的爱与尊重。

被当作人而且是平等的人看待,这一要求是我们时代社会及民族革命的基础:它表现了要求得到承认的呼喊的现代形式——暴烈、危险,但是有价值和公正。要求得到承认的有个人、群体、阶级、民族、国家以及通过一种共同的针对某些人的不平之气团结起来的大规模的人类群体,(他们或对或错地认为)那些人伤害或侮辱了他们,剥夺了他们人类尊严最起码的要求,已经使他们,或者已经试图使他们以令人难以忍受的方式落人那些人自己的评价之中。过去两百年间的民族主义贯穿着这种情感。民族主义是一种对共同的民族、种族或文化感的伤害的直接产物。它一般采取两种同样具有侵犯性的形式。第一种是意识到了缺陷,承认落后或不足,急于向更高的文化或民族学习,以赶超之,达到平等,以和平的方式获得承认或者以暴力的方式强索承认。新人和新国家的雄心是赶超,是获得现代社会所要求的一切——工业实力、政治统一、技术和文化知识——直到"他们"不再敢小视"我们"。

另一种它有时候采取的形式是愤怒的孤立主义——想要远离不平等竞争而专注于自己的优点,他们发现后者比那些受艳羡或者时髦的对手吹嘘出来的品质要优越得多。不管是对于个人还是民族,这是受伤的自尊一种自然的体现方式。这一情感的理性化,既痛苦又熟悉。我们自己的过去、我们自己的遗产有着比外国人华而不实的货色要好得多和丰富得多的东西——跟

在外国人屁股后面跑不管怎么说都是丢脸的，是对我们自己过去的背叛；我们能够恢复我们精神和物质上的财富，只要我们回到大概在某个模糊得几乎不能分辨的过去，曾使我们强大和受人妒羡的古老源泉。

256 研究俄国历史的学者都知道十九世纪俄国西化派和斯拉夫派之间有名的论战，这是个典型的例子。前者主张科学、世俗化、理性的进步、启蒙、自由、文明的所有成果，这些果实最灿烂的花朵开在西方。后者斥责西方冷冰冰的非人性，下瘪、狭隘、墨守成规、精明算计的庸俗主义，在盲目的（天主教的）独裁与个人主义的（新教的）分裂之间的摇摆，资本主义竞争的"丛林法则"，社会不公，最重要的是人和人之间缺乏关爱。斯拉夫派号召回归未受污染的俄罗斯过去的"有机的""整体"社会，那时候没有官僚体系，没有由彼得大帝与传统决裂带来的阶级鸿沟。他们呼唤曾经团结斯拉夫各族的那种深刻的友爱感，过去人们之间你中有我我中有你，不为权力争吵——因为权力不过是人与人之间的一条线，一堵墙，使人彼此画圈，互相排挤；由人之常情连接在一起的人们，就像一家子，为了在和平和尊严中共同生活，追求一致利益，是不需要权力这种东西的。我想强调的是：西化派和斯拉夫派代表了同一枚硬币的正反两面，即他们都要求得到承认。这种要求直到1917年都没有消亡。

同样模式的思想和情感也贯穿着德国浪漫主义者——这些作家和思想家们对于他们的同胞极具魅力，并创造了作为体现"民族精神"的一个巨大集体的民族的观念。他们用直觉、"综合"的眼光及诗性灵感代替科学分析、"笛卡尔式的"计算理性主义和个人主义，代替"算术的民主"，正在没落的西方的——也就是法国的——僵死机械的生活。法国人曾在十七世纪征服和大批屠杀德国人，并在十八世纪在文化上使后者蒙羞。即使在独

立、骄傲和繁荣的英国,这一情绪也很强烈,清楚地表达在柏克和柯勒律治对传统的理想化和对理性的轻蔑当中,同样也表现在一些人的新中世纪主义中,他们希望回归前工业化的“快活的老英格兰”和传统宗教,或者将它以托利主义民主或基督教社会主义的形式重现,这两者将恢复社会和精神生活被打破的统一性。这种现象在欧洲随处可见。这仍是一种追求认可的方式——要求承认我们真实的和可能的存在,承认我们在历史上的使命和价值——如果不是被其他民族认可,那么无论如何也要被我们自己的亲友认可。在退回自身寻求内部力量的努力当中总是有一点酸葡萄心理:如果“他们”不承认“我们”,那“我们”也不需要“他们”;不仅如此,我们还藐视他们,我们认为他们是垂死的,他们是“堕落的西方”;实际上,他们觉得是我们的缺点的那些东西,比如我们的原始落后、我们的幼稚状态、缺少他们珍视的那些优点——世故、政治感或现代观——根本就不是缺点,而是他们太盲目以至于看不到的精神和道德上的优点。 257

类似于这样的东西,在我看来,是那些新兴民族怨恨心态背后的原因,他们将外国统治的枷锁换成了他们自己社会中的一个人、一个阶级或集团的专制,崇拜起最独裁和最压制人的赤裸裸权力的洋洋得意的展示,甚至当社会上和经济上并不需要集权控制的时候也是这样。自由主义者对这种发展走向表示痛惜和予以谴责是正确的,但努力去理解它们还是必要的。理解未必是为了原谅;但在我们理解下述事实之前,还是不能对之嗤之以鼻:前殖民地的公民为什么会宁可让他们的同胞虐待也不愿意接受外人哪怕是最开明的统治。这并不是一种古怪的或不体面的情感。这样一种意识,即虽然一切压迫都是可恨的,然而被我们自己社会、民族、阶级、文化或宗教中的某人使唤,比起被外国人使唤,要不那么让人蒙羞,不管那外国人是多么体贴人、多

么无私，与各种欺侮、剥削和自命为恩人的态度多不相干——这种情感当然是完全可以理解的。

但要求自治、要求认可、要求社会和道义上的平等的愿望，常常不能通过获得政治独立而得到满足。因为也有可能，外国文化已经在我自己的文化中留下了深深的印记。而且，甚至当外国文化在某些方面已经侵略了本国文化，扭曲或在某种程度上奴役了我们自己的文明的时候，我一旦体验了外来文化，就无法将其从我的系统当中排除出去而不对自己造成巨大损伤，无法因为它们来自错误的地方就拒绝或无视真、善或让人愉悦、高尚的东西。我一旦瞥见了这样的好东西就忘不了它们；如果出于自尊或要求独立的愿望，我试图从我的系统中把关于它们的

258 记忆通通清洗掉，我自己必定要付出高昂的、极具破坏性的代价：会使自己变得狭隘得多，强迫自己全身披上废旧的盔甲，特意重新强加上褊狭的标准，还有变得不宽容、阻碍发展、攻击性仇外、故意压制就在昨天我还认为是真理的东西等等——都是对沙文主义和孤立主义的正当指控——的危险。这是一切新的、寻求脱离旧主人而自立，同时又不能完全忘掉旧主人给他们的教训的体制所面临的一个共同问题。正如马克思在分析英国与印度的情况时正确地指出的，那些旧主人或许并没有无私的动机；他们不是为了学生而是为了自己的利益而教学生；尽管如此，如果马克思说的是对的，他们事实上推动其印度臣民经过了物质与知识发展的不可避免的各个阶段，手段有时是野蛮的，但比这些本地人自己所能做到的要好得多，所用的时间也要少得多。

我是以泰戈尔开始的，现在已经离题十万八千里了；我想回到泰戈尔，因为像以上这些想法，是从阅读他的文章和演讲得来的。我对盎格鲁—印度之间的关系史知道得实在太少；我所说

的可能是错误的、言不及义的或愚蠢的。但在我读泰戈尔，特别是他论述印度教育和统一的任务的时候，我觉得他所面临的问题，正像我所说的，并不异于困扰着十九世纪俄国和德国，以及其他国家——二十世纪的美国，我觉得肯定还有拉丁美洲——的批评家和改革者们的那些问题。因为所有这些文化，由于外国多年统治的结果，发现自己（不管它们处于什么发展阶段）处于矛盾的地位。一方面，外来模式使一个社会有产生拙劣摹仿者，消灭本地禀赋，或至少为了效劳外国主子而扭曲它们发展的正当道路的危险。另一方面，外来的这种毒害，如果它是毒害的话，就会深入骨髓、无可救药了。不能期望德国人忘掉希腊罗马的经典、罗马法、法国"伟大世纪"[7]的作家，因为这些都是他们教育中最基础的东西。俄国经验更具启发性。彼得大帝使他的人民经受了一次深度"外伤性休克"。他推倒围墙，打开门窗，为一个受教育阶层的最初形成打下了基础。这一阶层自诞生之时起，就因其非俄罗斯的习惯和观点，因其使用一种外国语言——法语——而与人民的主体分离，后者继续生活在中世纪的贫困、无知和质朴之中，把那些受教育的人看成是半个外国人。 259

这一裂痕很深。怎么修补裂痕的问题在足足两个世纪里占据了俄国每一位有公众精神、受过教育的人的头脑。他们当中看得更清楚一些的人意识到，法国人或德国人文化侵略的后果不能通过对其不理不睬或赶走侵略者——即回到过去——来解决，因为俄国处于世界之中，而堵住所有出入口、筑起一道长城，并不能长久地阻止各种政治和经济力量从外面包围和挤压进来，也不能阻止它们同墙内蠢蠢欲动的类似力量遥相呼应。某些大胆的保守分子宣扬的恰恰就是这样的观念：如果你停止世

[7] grand siècle，法国人称十七世纪为"伟大世纪"。——译注

俗教育、阻止所谓的进步、使俄国停留于现状，致命的西方细菌或许会消灭，或至少为害慢一些。但这种方法，这种斯多葛派智者的态度——塞住每一道缝隙以抵御外部世界——至今从未成功过。另外，一种古老文化也不足以推动一个现代民族的前进。老干上必须嫁接新枝，这是能够代替僵化或对某些一知半解的外国“原型”的可怜模仿的惟一出路。如果一个民族要成长，就不能长时间地被当作奇花异草来对待：它只有在露天中，在开放的世界中才能发展；不能强迫谁只吸收过去的和已经死去的东西，养在小心维护的人造光线里，除了发育不良将一无所得。

从所读的泰戈尔作品当中，我觉得，上世纪末的印度面临一个不无相似的问题；而泰戈尔从未如此清楚地显示他的智慧：他选择了困难的中间道路，既不漂向激进现代主义的锡拉岩礁，也不漂向妄自尊大的阴郁的传统主义的卡律布狄斯大漩涡。（我知道有些人觉得泰戈尔太靠向西方了。坦白地说，在我能够用英文阅读的他的作品当中，我并没有发现这一点。我觉得他一直走的是中间道路。）在关键时刻不屈服于某些夸夸其谈的诱惑——某些哗众取宠的极端主义学说牢牢吸引了同胞和世界的眼光，带来了追随者、长久的名声和荣耀及自我实现的感觉——不向这些屈服，而是面对来自两边——左翼和右翼，西化派和传统派——的轻蔑和威胁，努力寻求真理；这在我看来是最难得的260一种英雄品质。

一边是英国，一边是印度了不起的过去。泰戈尔非常清楚，英国文学既是祸，又是福。他在一篇题为《教育的兴衰》的文章中指出，忘记了印度，认同于从学校学来的英语的那些人，就像“野人酋长……当他们穿上欧洲人的衣服，用廉价的欧洲玻璃珠

子装饰起自己的时候"[8]。正如托尔斯泰在其论教育的小册子中非常尖锐和精彩地指出的，这种现象发生在教育与学生们自己的生活无关，而只跟遥远的、海外的别人的某种生活相关的那些地方。这种冲突必然要导致的内部神经症不只限于印度。无论如何，美国人生活中的一些现象也许可以——虽然我并不肯定——直接追溯到这样的事实：非盎格鲁—撒克逊国家移民的后代以前是（现在也是）读着莎士比亚、狄更斯、萨克雷，或者霍桑、马克·吐温和麦尔维尔长大的：确实，他们还有什么别的东西可读么？这些好书告诉他们有着盎格鲁—撒克逊、荷兰、德国或斯堪的纳维亚血统的人的祖先们可能经历的各种生活，它们远不像俄国、波希米亚或希腊城镇和村庄、犹太人定居区、西西里或叙利亚小村和非洲荒野中他们自己先辈们的生活。泰戈尔说，当这种情况出现，教育和生活之间的矛盾就尖锐起来了，于是它们就"像闹剧里的两个角色那样相互嘲讽和辱骂"[9]；因此他呼吁重振孟加拉语，它无论如何都是他一部分同胞与生俱来的交流媒介，而不是一套借来的衣服，无论后者多气派、多舒适。然而他同时意识到，某些人显然想做的事是不可能也不可取的：对英语关上门，清除自己身上的西方弊病，回到过去，回归一个没有机器的时代原始朴素的生活，拒斥西方邪恶的馈赠——它所带来的工业化和所有对人类自然价值的贬低和破坏。

他知道印度和英国的关系，尽管有种种好处，却是病态的：英国人首先是作为生意人，然后是作为主人而来的，而且，尽管 261 有一些非凡人士以纯洁的精神为印度服务，并为之鞠躬尽瘁（他

---

⑧ 泰戈尔，《成为全才》（伦敦，1961），45页。所有引用泰戈尔的话都摘自这本集子；下面只标页码。

⑨ 46页。

对这些人表示了崇高的敬意),主人与臣下的关系还是扭曲了两者的本性,双方都不容易承认对方是人,将对方当作一个平等的、和自己差不多的人来对待。实际上,这一现象在黑格尔的现象学中,以及一百多年后以一种迥异的方式在 E. M. 福斯特那里,都有精彩的描述。尽管如此,泰戈尔理解英国的性格和英国的成就,他赞赏它们。他不带激情地评判英国和欧洲;他的评价在我看来是冷静、准确和公正的。英国人带来的东西不可以取消和丢弃。然而,不可能在一种媒介当中创造出体现、表达异己经验的东西:这样一种语言肯定会束缚外人,对他的思考和想像起到一种禁锢作用,强迫其朝着不自然的方向发展——有时(如康拉德和阿波利奈尔的情况)会产生才华横溢的精湛技巧,有时则出现荒诞不经的结果。自由——独立、意识到自己是一名平等的世界公民——的第一个必要条件,就是能够用自己的声音说话;自己声音讲出的废话也比从别人经验中提取出来的至理名言要好。"英国人创造出来的东西也许是了不起的,但它们不属于我们……如果因为我们失去了自己的眼睛,就想去用别人的眼睛,那永远也行不通"[10],泰戈尔 1908 年在他的国会主席演讲(Presidential Address to Congress in 1908)[11]中说。英语是向着广阔世界打开的窗户;关上它将是——我把这当作泰戈尔所相信的东西——对印度的犯罪。但窗不同于门:看着窗外,却什么也不干,这是很荒唐的。英国人"的行为显得我们好像根本不存在……好像我们是一些其大无比的弃物"[12] ——甚至莫利[13]也是如此。

---

⑩ 121 页。

⑪ 原文如此。——译注

⑫ 117 页。

⑬ 莫利(1838—1923),英国政治家和传记作家,曾任爱尔兰大使馆秘书(1886

印度人如何自主而不受人摆布？只有通过增强实力。我再次引用泰戈尔："惟一真正的赠与是实力的赠与，别的什么礼物都是空的。"[14]就像米利安对话中的修昔底德，像马基雅维里，像所有伟大的现实主义者，他明白由感情用事助长起来的无知和乌托邦式的逃避主义，有时可以和玩世不恭及野蛮凶残一样有破坏性。为了说明这一点，他讲了小羊和上帝的故事。小羊不断地被比自己更强大的野兽袭击，它绝望地对上帝说，"上帝啊，怎么所有的动物都想吞吃我呢？"上帝回答说，"我的孩子，我又有什么办法？看到你，连我自己都禁不住。"[15]泰戈尔用这个绝妙的、极具讽刺意味的寓言说出了这样的道理：人必须强大，因为没有实力就不会有平等，不会有正义。所有国家不论大小一律平等，这是理想主义的一派虚言。只要人的本性未变，对弱者的公正就是少有的，因为这很难；要改变人类，使他们不同于现在的样子，是不切实际的空想。必须通过可行的手段来寻求人类的改善，而不是要求他们具备只有圣人才可能具有的美德。 262

人们寻求认可，这是正当的。他们在变得有实力之前，是不会得到认可的。他们必须通过合作和组织来获得力量，一定不要指望别人恩赐。还有其他通向权力之路，但泰戈尔拒斥它们：尼采的非道德主义和暴力会自取失败，因为它们会导致以暴抗暴。在这点上他与圣雄甘地和托尔斯泰是一致的；但他既不接受托尔斯泰出于愤怒而将事情简单化以及自我孤立的无政府主义立场，也不接受圣雄本质上（在这点上我希望得到指正）非政

和1892—1895）和印度大使馆秘书（1905—1910），他的传记著作包括《伏尔泰》（1872）和《奥利弗·克伦威尔》（1900）。——译注

⑭ 123页。

⑮ 同上。

治、非世俗的目标。对泰戈尔来说，甚至当他纯粹以文化观点考虑问题的时候，“组织起来”的意思也是掌握西方技术；不仅如此，还需要在受教育阶层与大众之间搭起桥梁，因为不这么做就会有精英主义、寡头政治和压迫，最后就像总是会出现的那样，是来自大众的要求认可的呼声；之后就是社会基本结构的破坏和革命的剧变，这在事态走向极端的地方也许是不可避免的和正当的，但实现正义要付出惊人的代价。

不。必须毫不妥协甚至是无情地追求实力，但一定要用和平的手段。英国人“伤害我们的自尊”[16]。他们这么做是因为我们是穷光蛋；我们一旦强大起来，他们就会亲如兄弟。在那之前，他们会看不起我们，而不是把我们当兄弟看。只有已经拥有的人，才配得到。乞讨除了越来越觉得自己无价值之外，什么也得不到。只要印度弱，我们就会被欺侮、忽略和羞辱。这一论调——本世纪我们已经不止一次听到它了——宣告了一个阶263 层、一个民族或一片大陆的社会自我意识的觉醒。只有自尊者才能得到别人尊敬。所以我们必须解放自己，因为没有别人会帮我们。甚至，如果他们帮我们太多，我们将仍然是不自由的。英国人说已经给我们公平了。也许真是这样，但我们首先想要的，所有的人首先都想要的，比别的东西都要重要的，是做人的尊严，而“只得到公平……就像要面包却得到石头。石头或许稀有珍贵，但不能充饥”[17]。只有等到我们觉醒，处理好自己内部的事情时，我们才不会挨饿。国际主义是一个高尚的理想，但只有当链子上的每一环——每个国家——强大到能承受所要求的压力时，才能实现。

---

[16] 137页。

[17] 同上

能认识到这一点，是泰戈尔最大的优点之一，表明他拥有诗人们身上极少见的那种对现实世界的直观和理解。在他认识这一点的时候，流行着不少浅薄的国际主义。种族、社会和国家被催促着放弃疆界、消灭特性、停止互争，联合成一个全球大社会。作为一个最终理想这很不错：这适合一个其中各个民族达到了最大可能的力量和地位平等的世界；但只要还存在巨大的不平等，这些针对弱者的说教——他们仍然还在寻求认可，甚至基本的公正或生存手段——假如他们听从了，就只会（就像自由贸易和裁军的学说）给他们带来小羊在被老虎吃掉的时候同老虎取得的那种团结。团结必须是平等的（至少不是太不平等的）人之间的团结。狗鱼的自由就是鲤鱼的死亡。那些一盘散沙、弱小、受屈辱、被压迫的人首先必须团结起来，增强实力、取得解放，给予至少在某种程度上得到增长和发展的机会——利用他们自己的自然资源，在他们自己的土地上，用他们自己的语言，不借用别人的记忆，不在文化或经济上完全靠着向某个外来恩人永久借债。

这是民族主义中永远合理的因素，真正的、惟一的自决情形——打造链子上的民族之环：没有它们就没有全人类的大联结。在这一立场两边有着两种强大、诱人的谬误：一边是饥饿的 264 狼群，披着真诚的国际主义的外衣，向羊群宣讲狭隘的、有害的小国沙文主义如何罪恶；另一边是羊群病态地盼望被狼群吞食，早日放弃实力悬殊的斗争，将自己融入他们一厢情愿地幻想的大团结，丢掉他们的身份、过去和做人的权利要求，他们渴望宣告自己的破产，被开除出去，放下自由与责任的重负。

泰戈尔坚决地站在中间道路上，没有背叛他看到的艰难的真理。他谴责对过去不切实际的过分依恋，把印度束缚在过去

"就像把一头要献祭的羊绑在柱子上"[18];他批评那些显示出这种依恋的人——他们对他来说是反动的——不懂得什么是真正的政治自由,指出政治自由的概念本身就出自英国思想家和英语书本。但针对国际主义,他主张既然英国人是自立的,印度人也必须自立。1917年他再次公开抨击了"把一切都交给主人不可变更的意志"[19]的危险,不管是婆罗门还是英国人。他说,实际上印度必须摆脱英国人但又必须坚持英国人一直生活在其中的那些真理。在这个过程中,印度也许会被自己人在背后捅刀子——不是被恐怖分子,就是被和事佬们。他认为这还不足以坏事。他坚持说,印度人口众多,地域辽阔,足够让人们付得起代价,和平地达到他们的目标;如果他们、所有千百万人民一齐坚持不懈地前进,就一定会取得最后的胜利。事实证明确实是这样。

正如我前面想要说的,夸大其词和走极端是比较容易的。或许只有那些夸张的人因其行动或思想而青史留名。柏拉图甚至亚里士多德、福音书的作者们、马基雅维里、霍布斯、卢梭、康德、黑格尔和马克思,他们都夸大其词。向一个国家激情洋溢地宣传,它应该采用某种巨大的、革命的意识形态,集中化、简单化并将一切都归于一个目标、一个人或一个党麾下——这是相对容易的。号召回归过去,告诉人们不要理睬洋鬼子,完全自力更生,自豪、独立而无忧无虑——这也不难。印度听到了这样的声音。泰戈尔明白这一点,对它表示了尊敬,然后抵制了它。在我看来,他长寿而又硕果累累的一生都致力于比社会或政治活动更富于创新的事情,他一生志在只创造美的事物,只说真话。这

265

⑱ 186页。

⑲ 193页。

需要自律和异乎寻常的耐心与正直。在写下他的社会、文化、最重要的是教育思想的时候，他努力不过分简单化地讲出复杂的真理，也许正是如此，听从他的人比较少。美国哲学家 C.I.刘易斯有一句至理名言，我一直钟爱："不存在什么先验的理由可以认为，当我们发现真理的时候，它会是有趣的。"尽管如此，真话当然比有趣的话要好。我很能理解，一个国家，特别是有着辉煌过去也许还会有更辉煌将来的一个伟大的国家，完全有理由可以为自然所赠与的最珍罕的礼物之一——一位天才诗人——感到骄傲，甚至在严重的危机时刻，当他为了他的同胞并向他们讲话，而他们渴望的不是单纯的说理，而是征兆和奇迹的时候，他也没有屈服，而是毫不动摇地如实告诉了他们他的所见，如实地说出了真理。 266

索　引

（条目后的页码为原文页码，见本书边码）

道格拉斯·马修斯编

译 后 记

伯林《现实感——观念及其历史研究》一书的中译是林茂和我两人共同劳动的成果。林茂完成了第四章、第五章、第六章和第八章正文及部分注释的翻译；我除了完成前三章以及第七章、第九章的全部正文和原注的翻译，并在认为必要的地方加了译注之外，还译了“编者前言”、“导言”以及最后的“索引”，并给林茂翻译的部分作了少量修改，补译了未译出的人名和部分原注，加了译注。全书的人名和部分地名及专有名词的译法最后由我统一，达到与书后的“索引”一致。我们已经尽了最大努力，但水平所限，译文中难免有错漏不妥之处，请读者指教。

潘荣荣

2003年9月5日